UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01309231 7

ÉTUDES BIBLIQUES

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages..... **5** fr.

Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 365 pages..... **15** fr.

Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol in-8.. *Épuisé*

Le livre de Job, traduit de l'hébreu, avec une introduction (1892), 1 vol. in-8..... *Épuisé*

Les Évangiles synoptiques, traduction et commentaire. Tome Ier (1893-1894), 1 vol. in-8..... *Épuisé*

Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8.. *Épuisé*

La religion d'Israël (1901), 1 vol. in-8, XI-88 pages.

Études évangéliques (1902), 1 vol. gr. in-8, XXXIV-333 pages..... **7** fr. **50**

L'Évangile et l'Église (1902), 1 vol. in-12, XXXIV-234 pages..... *Épuisé*

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

ÉTUDES BIBLIQUES

PAR

ALFRED LOISY

TROISIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

PARIS
ALPHONSE PICARD ET FILS, ÉDITEURS
82, RUE BONAPARTE, 82

1903

85611
4 | 2 | 08

AVANT-PROPOS

Aux six articles contenus dans la précédente édition de ce livre l'auteur a cru bon d'en ajouter un septième. Cet article, qui a pour objet l'idée messianique, ne sera pas trop mal placé entre le chapitre de critique littéraire, *Opinions catholiques sur l'origine du Pentateuque*, et les considérations sur le quatrième Évangile. Il a paru, en 1898, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Les autres ont été publiés d'abord dans l'*Enseignement biblique* (1892-1893) et dans la *Revue du clergé français* (1899).

Pour ne fournir aucun prétexte à d'inutiles polémiques, on a supprimé, au dernier moment, une préface qui avait été écrite spécialement en vue de cette édition et qui occupait 96 pages. C'est pourquoi la pagination du volume commence au folio 97.

ÉTUDES BIBLIQUES

I

LA CRITIQUE BIBLIQUE [1]

L'application de la méthode critique à l'étude de l'Écriture sainte n'a guère commencé avant le XVIIe siècle, et c'est seulement dans le nôtre qu'elle a été faite d'une manière complète et définitive. L'exégèse biblique s'est approprié lentement les procédés que l'on suivait dans l'examen des documents profanes. Ceux qui osèrent les premiers discuter les opinions communément reçues touchant l'origine des Livres saints et la valeur des textes qui nous les représentent étaient loin d'être tous des théologiens exacts. Après avoir prononcé avec respect les noms de Louis Cappel et de Richard Simon, qui sont les

1. Leçon d'ouverture du cours d'Écriture sainte à la Faculté de théologie catholique de Paris, pour l'année 1892-1893 ; publiée dans l'*Enseignement biblique*, nov.-déc. 1892.

maîtres de la critique scripturaire au XVIIe siècle, il faut bien reconnaître que, dans les temps qui ont suivi, la critique a été souvent un instrument de combat contre la révélation, un moyen de diminuer l'autorité de la Bible. De là vient le discrédit où elle est encore dans l'esprit d'un grand nombre de personnes qui n'en connaissent que les abus, et qui sont restées étrangères à ses procédés légitimes, à ses progrès, à ses résultats certains. Beaucoup de gens sont encore persuadés que la critique est pareille à l'arbre de la science du bien et du mal, et qu'il est impossible d'y toucher sans mourir. Il n'en est pas, il ne peut pas en être ainsi. C'est pourquoi je crois utile d'appeler votre attention sur la critique biblique, sur son objet, sa légitimité, ses avantages, ou, pour mieux dire, sa nécessité.

Le mot critique signifie jugement, discernement, examen, art de juger. On entend maintenant par critique l'examen raisonné des œuvres de l'esprit humain. La critique est un art plutôt qu'une science. Elle suppose non seulement une connaissance suffisante du sujet auquel elle s'applique, mais l'expérience des choses qu'il s'agit de juger, et, si l'on

peut s'exprimer ainsi, le maniement des objets qu'il s'agit d'apprécier en eux-mêmes et de comparer entre eux. Un grand poète peut être un assez mauvais juge en matière de poésie. C'est que le génie et le talent d'observation ne sont pas une même chose. Un critique n'a pas besoin de génie ; mais il a besoin d'avoir des yeux, du jugement, du tact, et de perfectionner par l'usage ces dons naturels.

L'objet de la critique est aussi étendu que l'activité de l'esprit humain. Elle s'applique principalement aux beaux-arts, aux documents de l'histoire et à toutes les formes de la littérature. C'est par ce dernier côté, en tant qu'elle s'exerce sur les documents écrits de l'antiquité, que la critique nous intéresse. Appliquée aux textes, la critique s'occupe de vérifier l'intégrité de leur conservation, leur origine, leur sens, et d'apprécier leur caractère. Pour les documents épigraphiques découverts en original, la critique se borne à en reconnaître l'authenticité, à en déchiffrer la lecture, à en donner l'interprétation. Les textes transmis par la copie exigent d'abord qu'on fixe leur lecture par la comparaison et la discussion des plus anciens et des meilleurs exemplaires qui les représentent. Plus les textes sont anciens, plus la besogne de la critique est ardue, sujette à erreur, et plus elle est nécessaire.

Pour fixer le texte des anciens documents de la

littérature profane et de la littérature ecclésiastique, on est obligé de consulter avant tout les manuscrits. Ces manuscrits, surtout les principaux, les copies indépendantes l'une de l'autre, ne sont jamais nombreux pour le même livre ; mais ils offrent toujours une certaine quantité de variantes ; aucun ne remonte, la plupart du temps, à l'époque de l'auteur, ni souvent même aux siècles les plus rapprochés de lui ; des fautes se sont introduites dans le texte durant les siècles pour lesquels il n'y a pas de témoins ; aucun manuscrit n'en est exempt, si bien que le meilleur manuscrit ne jouit pas d'une autorité absolue ; la comparaison des variantes permet de choisir celle d'entre elles qui a le plus de chances de représenter la leçon primitive ; mais il y a lieu parfois de suspecter une leçon attestée par tous les manuscrits, et l'on ne peut restituer que par conjecture la leçon originale. Qui ne voit déjà, par ce simple exposé, que la discussion des textes est une œuvre aussi indispensable que délicate, et que si la critique est une chose nécessaire, les bons critiques doivent être assez rares ?

Tout n'est pas fini cependant. Après la critique du texte vient la critique de son contenu, ce qu'on appelle volontiers la haute critique. De tout temps la fraude ou, pour employer un terme applicable à certains cas pour lequel le mot de fraude serait malsonnant, la substitution littéraire a été prati-

quée. Ce document, qui se présente à nous, ou que la tradition nous présente comme étant de tel auteur vivant à telle époque, est-il bien réellement de lui ? On doit procéder ici à une nouvelle discussion de témoignages : témoignages extrinsèques attestant en propres termes, ou par citations et emprunts, l'existence du livre avec telle attribution, à un moment déterminé de l'histoire ; témoignages intrinsèques, ou confirmation, par le contenu du livre, de l'attribution qu'il se donne ou qui lui est donnée par la tradition. Il n'est plus question seulement des détails du texte, mais de l'origine même du document. Le critique devra être assez perspicace et assez prudent à la fois pour reconnaître et définir la juste portée de chaque témoignage et la mesure d'autorité qui lui appartient.

Vient ensuite l'interprétation du document dont on a établi la teneur et déterminé la provenance. Dans cette partie de sa tâche, la critique a pour auxiliaires indispensables la connaissance des langues, de l'histoire, des institutions de l'antiquité ; faute de quoi l'exégèse des documents anciens sera chargée de contresens. Pour expliquer exactement ces documents, il faut entrer tout à fait dans l'esprit de l'antiquité, ne pas prêter étourdiment aux anciens nos manières de voir, de raisonner, de sentir ; il faut se faire provisoirement citoyen des siècles passés. Peu d'hommes, même parmi les plus instruits,

sont capables de faire ainsi abstraction de leurs propres idées, d'arriver au degré d'impersonnalité sans lequel on n'est pas véritablement historien.

Ajoutons que, nonobstant la triple division qui vient d'être indiquée, le domaine de la critique historique est un. Sous les diverses formes où elle s'exerce, son but est toujours de fixer le véritable caractère et le sens des documents. La critique textuelle et la haute critique marchent de concert. La première fournit une base solide à la seconde ; et réciproquement celle-ci concourt bien souvent à la fixation du texte. Il y a donc, en réalité, une seule critique, dont la mission est aussi haute qu'elle est pleine de difficultés et de périls.

L'étude de la Bible fournit à la critique une matière abondante. Sans doute, comme livre divin, la Bible est au-dessus de la critique. Le savant n'a pas à vérifier le fait de l'inspiration des Livres saints : ce fait échappe nécessairement à toute constatation scientifique ; il est attesté par la révélation et par l'Église, interprète [illegible] révélation ; le caractère transcendant de la Bible, comparée aux autres documents de l'antiquité, peut servir à le démontrer indirectement, mais non d'une manière absolue. De même, le savant n'a pas à définir l'objet propre de la révélation divine qui est contenue dans la Bible : une autorité infaillible est nécessaire pour cela, et cette autorité n'appartient qu'à l'Église. Mais si

la Bible est véritablement un livre divin, elle est aussi, et dans toute la force du terme, un livre humain. La pensée divine s'est humanisée dans l'esprit des auteurs sacrés ; elle s'est, pour ainsi dire, incarnée dans les Livres saints ; elle est devenue analysable. La composition des Écritures et leur conservation se sont accomplies sous une direction particulière de la Providence ; mais ce sont des faits historiques susceptibles d'être examinés. De ce chef, en tant que livre humain dans sa forme, ayant son origine et son histoire dans l'humanité, la Bible, par cela même qu'elle participe à la condition générale de tous les livres, et particulièrement des livres anciens, peut devenir l'objet de la critique.

L'histoire des textes bibliques est un sujet très vaste et très complexe. Indépendamment des textes originaux de l'un et de l'autre Testament, il y a lieu d'examiner ceux des principales versions anciennes. Nul livre au monde n'a été aussi souvent copié que la Bible dans ses textes hébreu, grec, latin, syriaque, etc. Que ces transcriptions multipliées aient donné lieu à divers accidents, c'est ce qui devait arriver, et ce qu'il est possible de constater. Un travail considérable s'impose à quiconque veut faire la critique des principaux textes de l'Écriture. Jusqu'à présent ce travail, au moins dans certaines parties très importantes, n'a été qu'ébauché. Il existe

plusieurs éditions critiques du texte grec du Nouveau Testament, dont aucune ne prétend être définitive. Il n'y a pas encore, à proprement parler, d'édition critique de la Bible hébraïque, ni des Septante, ni de la Vulgate latine.

L'histoire de la composition des Écritures présente également toute une série de problèmes plus ou moins graves en eux-mêmes, souvent obscurs, parce que les écrits bibliques ont été rédigés en dehors de nos habitudes littéraires, toujours délicats, parce que la Bible est un recueil de livres sacrés, et qu'on ne saurait traiter ces livres avec la même liberté que les œuvres communes de l'esprit humain. Cependant les problèmes existent, provoquant l'examen, attendant leur solution. En quel sens et dans quelle mesure le Pentateuque peut-il se réclamer du nom de Moïse? Comment les livres historiques de l'Ancien Testament ont-ils été composés ? Quel est le véritable caractère du recueil prophétique placé sous le nom d'Isaïe ? Dans quels rapports se trouvent les trois Évangiles synoptiques au point de vue de leur date et de leur rédaction ? Quel est l'auteur de l'Épître aux Hébreux ? Certes, ce sont là des questions qu'on ne peut pas trancher sans les avoir étudiées de près ; et dès qu'on les a posées, il paraît nécessaire d'y répondre, ne serait-ce que pour dire jusqu'à quel point, dans l'état actuel de la science, elles comportent une solution certaine.

Bien que le corps des Écritures bibliques ait mis plusieurs siècles à se former, tous les livres de la Bible sont anciens relativement à nous ; ils ont été rédigés dans l'esprit de l'antiquité. D'autre part, la Bible n'a pas cessé d'être aux mains des croyants, aux mains de l'Église, qui l'a toujours interprétée conformément aux besoins présents de ses fidèles. Quel rapport y a-t-il entre les interprétations traditionnelles de l'Écriture et le sens primitif, le sens que voyaient les écrivains sacrés ? Quel est, par exemple, le sens original des premiers chapitres de la Genèse ? Comment les prophètes et leurs contemporains comprenaient-ils les prophéties ? Pour interpréter les documents historiques qui sont contenus dans la Bible, ne faut-il pas souvent tenir compte des libres procédés de l'antiquité en matière de narration , et surtout du but religieux que poursuivent toujours les historiens sacrés ? Au point de vue de l'exactitude historique, toutes les parties de la Bible qui ont la même autorité divine pour l'enseignement théologique, ont-elles le même caractère, la même valeur de témoignage pour ce qui est matière de fait ? N'y a-t-il pas lieu d'introduire à cet égard, dans l'explication de l'Écriture, toutes les distinctions et toutes les nuances que l'on met dans l'explication des autres documents de l'antiquité ? Ces questions générales suffisent, ce semble, à montrer que le champ de l'exégèse biblique est

immense, varié, et même, en un sens et sur beaucoup de points, presque inexploré.

La critique a de quoi s'exercer sur la Bible, mais en a-t-elle le droit?

II

A cette question nous pourrions répondre affirmativement, sans examiner en détail les décisions de l'Église qui gouvernent l'exégèse catholique. Les faits dont nous venons de parler sont des vérités à connaître : il ne peut exister aucune définition de l'Église pour défendre et empêcher la recherche de la vérité. Cependant, comme les décrets des conciles de Trente et du Vatican sont souvent mal compris par les ennemis de l'Église catholique, et qu'on les a parfois interprétés chez nous d'une façon trop étroite, nous allons démontrer plus amplement le droit de la critique.

Si l'on s'en tient à une considération superficielle du sujet, il semble que les problèmes dont nous faisions l'énoncé tout à l'heure sont déjà résolus en droit et en fait par la tradition, qu'ils le sont tout au moins en principe par la doctrine commune des théologiens et par les définitions de l'Église concernant l'inspiration et la canonicité des Écritures, l'autorité des Pères et des Docteurs. Il n'en est pas ainsi dans la réalité.

Nous avons déjà discuté ce point en ce qui regarde la critique textuelle[1]. Touchant la conservation des textes bibliques, les décisions et l'enseignement de l'Église ne garantissent que deux faits généraux, également reconnus par une critique impartiale, à savoir, que les livres bibliques n'ont pas été altérés dans leur substance, et que les altérations accidentelles qui peuvent exister dans les textes ecclésiastiques n'ont jamais eu pour résultat d'y introduire une erreur doctrinale, une croyance étrangère à la révélation contenue dans les Écritures authentiques. L'intégrité substantielle, que l'Église assure à la Bible dont elle fait usage, se trouve garantie implicitement aux autres textes anciens de l'Écriture, à cause du rapport étroit qu'ils ont avec les textes ecclésiastiques. La Bible hébraïque, la Bible grecque, la Vulgate latine, malgré les nombreuses divergences qui existent entre elles, représentent substantiellement les Écritures originales. Aucune de ces Bibles ne peut passer pour un témoin indiscutable et parfaitement exact du texte primitif dans ses menus détails. Or ce sont justement ces détails qu'examine la critique textuelle. L'exercice de celle-ci ne sera donc entravé aucunement par la doctrine de l'Église touchant la canonicité des Livres saints et l'authenticité de la Vulgate.

1. *Histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament*, p. 203-211.

Il est vrai qu'une interprétation trop rigoureuse des décrets de Trente conduit certains théologiens à d'autres conclusions. Cette interprétation nous mènerait aussi à un désastre exégétique. Le savant, condamné à retrouver dans les Écritures primitives, surtout dans le texte hébreu de l'Ancien Testament, tous les passages de la Vulgate ayant une signification dogmatique et morale, n'atteindrait jamais le but qu'il serait obligé de poursuivre. Toute version est déjà un commentaire. Saint Jérôme a bien pu mettre, et de temps en temps il a mis sa propre pensée, une pensée vraie en elle-même, conforme à a tradition ecclésiastique, au lieu de la pensée primitive, principalement dans les passages obscurs et où le texte hébreu lui-même a souffert [1]. Après saint Jérôme, un passage comme le verset des trois témoins célestes, dans la première Épître de saint Jean, a pu s'adjoindre au texte de la Bible sans que l'on soit obligé de le rétablir dans le grec, où très probablement il n'exista jamais. Sa présence dans la Bible officielle de l'Église romaine lui confère l'autorité d'un témoignage traditionnel ; elle ne saurait lui donner l'autorité d'un témoignage biblique, cette autorité n'appartenant qu'au texte authentique de l'Épître [2].

1. Voir notre étude sur *Le livre de Job*, introduction, p. 7-11.
2. Voir *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, p. 260-271, 290-294.

Les définitions de l'Église ne gênent pas davantage l'exercice de la critique dans les questions d'authenticité. Jamais jusqu'à ce jour l'Église n'a défini que te livre de la Bible appartient à tel auteur, ou qu'il a été composé de telle manière. Elle a déclaré simplement que tous les livres de la Bible sont inspirés et canoniques. L'Église pourrait certainement, si elle le jugeait à propos, émettre une décision sur cette matière, comme elle pourrait le faire aussi en matière de critique textuelle. Il s'agit là de faits qui sont en relation directe avec l'objet de la révélation, bien qu'ils n'y soient pas compris, et l'Église a le droit de porter sur ces faits un jugement absolu, dès qu'elle en reconnaît le besoin ou l'utilité. Mais autre chose est le droit strict, autre chose l'exercice actuel et complet du droit. Pour qu'une définition soit formulée, il est nécessaire d'abord que la matière soit préparée. Or, si l'origine de certains livres bibliques ne prête guère à discussion et n'a pas besoin d'être garantie autrement, celle de certains autres est fort obscure. Ainsi l'Église pourrait promulguer une définition sur l'origine du Pentateuque; mais, à l'heure présente, on ne trouverait sans doute pas un seul théologien catholique, véritablement au courant de la question, pour soutenir que l'attribution à Moïse du Pentateuque tout entier doit être présentée aux fidèles comme un point de foi ou une vérité certaine

selon les principes de la foi. On ne songera pas d'ailleurs à enlever à Moïse, par un jugement solennel, tout ou partie du Pentateuque. D'où il suit qu'une définition ecclésiastique sur un pareil sujet a peu de chances de se produire, et que la critique reste libre d'examiner la question avec la prudence et la maturité convenables.

L'Église nous enseigne que les Livres saints contiennent la révélation sans mélange d'erreur. La logique demande qu'ils renferment aussi les preuves historiques de la révélation. Pour satisfaire à ce dernier objet, il faut que la Bible, prise dans son ensemble, soit authentique au moins dans un sens large, que ce soit un document historique suffisamment complet, exact et digne de foi pour établir l'origine divine de la religion. Mais on ne peut déduire de cette nécessité logique ni du caractère divin de la Bible, que l'attribution particulière de tel livre à tel auteur soit objet de foi ou garantie absolument par la doctrine de la foi. Les questions d'origine et de composition restent donc, même pour les Livres saints, des questions d'histoire littéraire, qui relèvent directement du témoignage historique et de l'examen critique. Elles peuvent très bien, dans certains cas, n'admettre pas de réponse certaine : l'auteur et la date de plusieurs écrits bibliques sont parfaitement inconnus. Mais là où il y a certitude, il s'agit de certitude historique, alors même que la

doctrine de la foi confirme d'une manière générale et indirectement les conclusions de l'historien. Sans cette certitude historique, toute la démonstration évangélique et l'apologétique chrétienne rouleraient dans un cercle vicieux. Il convient donc de traiter les questions d'authenticité biblique plus prudemment que les questions de littérature profane, à raison du caractère sacré des documents; mais il n'y a pas lieu d'employer une autre méthode[1].

Ici encore, en exagérant les conséquences de la doctrine traditionnelle sur l'inspiration des Écritures, on pourrait susciter à la critique de graves embarras. C'est ce qui arriverait, par exemple, si l'on considérait comme inspirés et nécessairement vrais tous les titres de livres, ou bien si l'on prenait toujours à la lettre les attributions apparentes, les formules de citation d'un livre sous le nom de tel ou tel auteur. Les titres sont, la plupart du temps, des données surajoutées aux morceaux qu'ils précèdent : si respectables que soient ces données à raison de leur antiquité, du soin avec lequel la tradition les a conservées, on a le droit d'en vérifier l'exactitude. Les indications contenues dans les livres eux-mêmes ne doivent pas être interprétées non plus d'une façon toute mécanique et brutale, mais selon l'esprit des auteurs et de l'antiquité. Les

1. Cf. *Revue biblique*, 1892, p. 557-559.

habitudes littéraires de ces temps reculés n'étaient pas celles de notre époque. Il est arrivé parfois que des écrivains plus récents n'éprouvaient aucun scrupule à mettre leurs œuvres sous la protection de noms recommandés par la tradition antérieure : c'est ainsi que le livre de la Sagesse se présente comme étant de Salomon. Personne aujourd'hui n'admet cette attribution. On ne peut pas dire *a priori* qu'aucun autre livre ou morceau de l'Écriture ne se trouve dans les mêmes conditions. Il est bien probable que l'Ecclésiaste n'appartient pas plus à Salomon que la Sagesse. On s'exposerait donc à tomber dans l'erreur si l'on se croyait obligé de reconnaître à certaines indications contenues dans ces livres une exactitude matérielle qu'elles ne possèdent pas nécessairement. De même, un auteur inspiré qui cite un auteur plus ancien en le désignant par son nom, vise généralement le livre et non l'auteur; de telles citations sont faites d'après les opinions courantes de l'époque; elles ne constituent pas une autorité absolue qu'on puisse invoquer pour résoudre sans discussion les questions d'authenticité. Sinon il faudrait dire que le livre d'Hénoch, expressément cité dans l'Épître de saint Jude, a été réellement écrit par le patriarche antédiluvien dont il se réclame. Les Livres saints ont été inspirés pour être vrais; mais ils ont été inspirés aussi pour être ce qu'ils sont, des livres proportion-

nés aux besoins des temps où ils ont paru, des livres rédigés dans l'esprit et la manière de l'antiquité. Ce n'est pas en vertu d'un principe abstrait que l'on peut définir le caractère particulier de chaque livre, son but, la signification et la portée de son contenu. Sur tous ces points l'ancienne tradition a laissé beaucoup à faire à la critique des temps modernes, parce qu'il ne s'agit pas ici du fond doctrinal qui est l'objet propre de la révélation, ni de l'interprétation générale des Écritures considérées comme sources de la vérité religieuse, mais de problèmes littéraires, de menues questions d'exégèse historique, dont on n'avait autrefois ni le loisir ni le goût de s'occuper.

La liberté de la critique n'est pas beaucoup plus restreinte en matière d'exégèse que dans les questions de critique textuelle et de composition littéraire.

Le concile de Trente, dans son décret disciplinaire sur la publication et l'usage des Livres saints, s'exprime ainsi : « Afin de contenir les esprits inquiets (le saint concile) décrète que nul, se confiant en sa propre sagesse, dans les choses de foi et de mœurs qui importent à l'édification de la doctrine chrétienne, ne se permette, en détournant l'Écriture au sens de ses opinions, d'interpréter la sainte Écriture contrairement au sens qu'a tenu et tient la sainte mère Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures,

ou bien contre le consentement unanime des Pères[1]. » Et le concile du Vatican, interprétant ce décret dans la constitution dogmatique *Dei filius*, en fixe la véritable portée : « Ce que le saint concile de Trente a sagement décrété touchant l'interprétation de l'Écriture divine, pour contenir les esprits inquiets, ayant été mal expliqué par quelques-uns, nous, renouvelant le même décret, déclarons qu'il signifie que dans les choses de foi et de mœurs important à l'édification de la doctrine chrétienne, on doit regarder comme vrai sens de l'Écriture celui qu'a tenu et tient la sainte mère Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures; et que, par cela même, il n'est permis à personne d'interpréter la sainte Écriture contrairement à ce sens ou bien contre le consentement unanime des Pères[2]. » Par là, le

1. *Ad coercenda petulantia ingenia decernit* (*sacrosancta Synodus*) *ut nemo suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat.*

2. *Quoniam vero, quæ sacrosancta Tridentina Synodus de interpretatione divinæ Scripturæ ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, nos idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu Sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de*

concile du Vatican montre que le décret de Trente n'était pas purement disciplinaire. De même que la partie du décret qui concerne la Vulgate implique la conformité doctrinale de cette version avec les textes originaux, de même la prescription relative à l'interprétation des Écritures implique l'obligation de considérer comme vrai le commentaire dogmatique et moral qui est donné à l'Écriture par la tradition ecclésiastique.

Mais on doit observer qu'il s'agit du commentaire doctrinal des Écritures, et que l'objet propre de ce commentaire est fort nettement déterminé par les deux conciles : « les choses de foi et de mœurs important à l'édification de la doctrine chrétienne ». Il est donc défendu expressément d'extraire de l'Écriture, par voie d'interprétation dogmatique, des opinions qui ne seraient pas conformes à l'enseignement traditionnel de l'Église; et il est prescrit de retrouver dans les passages dogmatiques et moraux qui ont trait à l'édification de la doctrine chrétienne, lorsque le sens doctrinal de ces passages a été établi par l'autorité de l'Église et l'enseignement unanime des Pères, ce sens autorisé par la tradition, et non un autre, soit directement opposé, soit simplement différent. Aussi bien par son côté

vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.

négatif que par son côté positif, le décret du concile de Trente, renouvelé au concile du Vatican, se réfère à l'interprétation théologique des Écritures. Il n'atteint pas aussi directement et par suite il ne règle pas d'une manière aussi absolue l'interprétation purement historique et critique des Livres saints.

Cette distinction du sens théologique ou traditionnel et du sens historique des Écritures n'est pas faite pour être aisément comprise des personnes peu familiarisées avec la critique des textes et l'histoire de l'exégèse. Elle est réelle cependant[1]. Il est certain que l'interprétation traditionnelle des textes scripturaires, surtout quand il s'agit de l'Ancien Testament, ajoute presque toujours quelque chose au sens vraiment littéral, au sens perçu par les écrivains sacrés. Elle y ajoute de la précision, pour les

*1. Prenons en exemple les premières lignes de la Bible. L'auteur du récit de la création met Dieu en face du chaos et ne dit pas que la masse des eaux ait été tirée du néant. La doctrine de l'Église complète donc ici le sens premier et historique de l'Écriture, mais elle le complète selon l'esprit du texte. Il serait enfantin de dire que la tradition a fait un contresens sur ce passage. L'auteur n'avait pas dans l'esprit l'idée de la matière première, créée ou incréée, mais la notion mythologique du chaos, au delà duquel il ne remonte pas. Cependant il enseignait la souveraineté absolue de Dieu sur le monde, et si le problème de la création s'était posé devant lui sur le terrain de la spéculation philosophique, il y aurait répondu comme on a fait plus tard. L'explication traditionnelle est donc un développement légitime de l'idée primitive, bien qu'elle la dépasse.

[Les notes pourvues d'un astérisque ont été ajoutées, dans les éditions précédentes, au texte des articles publiés par l'*Enseignement biblique* et la *Revue du clergé français*.]

doctrines qui sont expressément contenues dans ces textes, et même parfois des éléments nouveaux, en ce sens qu'elle tire de la pensée primitive certaines conclusions qui s'en déduisent légitimement, quoique l'écrivain ne paraisse pas y avoir songé. L'exégète, en déterminant le sens originel des textes dogmatiques, le sens vu par l'auteur biblique, n'est pas tenu d'y retrouver toute l'ampleur du commentaire traditionnel; et non seulement il n'y est pas tenu, mais, comme historien, il ne le doit pas. Son devoir est, au contraire, de constater le progrès doctrinal dont le point de départ est marqué par le sens primitif des textes scripturaires, et dont le développement est représenté par le commentaire traditionnel. Ses conclusions ne portent pas la moindre atteinte à l'enseignement de la tradition. Le critique constate simplement que la vérité contenue dans l'Écriture a reçu, au cours des siècles, une expression plus nette et acquis un développement plus large. En observant que la formule primitive était plus vague ou plus obscure, et la doctrine moins explicite, il ne se prononce nullement contre l'épanouissement ultérieur de la vérité scripturaire. Sa méthode exégétique diffère nécessairement de celle qui est employée d'ordinaire par les théologiens scolastiques. Ceux-ci, par exemple, raisonnant sur le troisième chapitre de la Genèse, réussissent à tirer de ce chapitre une théorie du péché originel et

de la rédemption aussi complète et aussi arrêtée que celle de saint Paul et du concile de Trente. Historiquement parlant, une telle identité de pensée, excluant toute modification accidentelle, n'est pas possible à vingt ou trente siècles de distance. Un critique attentif remarquera sans peine que cette identité n'est pas exempte de nuances, qu'elle porte principalement sur la substance des choses. Il devra néanmoins reconnaître la valeur des déductions que la tradition postérieure a fondées sur le texte ancien, en utilisant les éléments doctrinaux qui y étaient contenus. De son côté, le théologien doit laisser au critique la faculté de vérifier sous quelle forme, moins parfaite relativement à nous, la vérité divine a été promulguée d'abord. En niant ce droit et l'existence d'un progrès doctrinal, le théologien s'exposerait à compromettre ses propres thèses et à ruiner le crédit de la théologie ; il serait tout aussi répréhensible que le critique, si celui-ci, au lieu de constater simplement l'existence du développement doctrinal, s'avisait d'en contester la légitimité.

Ainsi donc, sur le terrain même où s'exerce l'infaillible magistère de l'Église, la recherche critique n'est pas inutile ; elle n'est pas condamnée d'avance ; elle peut se mouvoir librement dans les limites fixées par l'autorité de la tradition. Ces limites ne sont pas pour elle un obstacle, mais bien plutôt un guide sûr, dont les indications seront

confirmées par l'évidence des faits. A plus forte raison, pour tout ce qui n'a pas trait à l'édification de la doctrine chrétienne, l'exégète catholique est parfaitement libre de suivre les lumières qu'une connaissance plus exacte de l'histoire ancienne projette maintenant sur l'histoire biblique. Nous pouvons affirmer sans crainte, nonobstant les négations intéressées de la critique protestante et rationaliste, que la doctrine catholique laisse à l'exégèse, comme à la critique textuelle et à la critique purement littéraire des écrits bibliques, la faculté de vivre, de croître et de se perfectionner.

III

Cette liberté que l'Église nous laisse, nous n'avons pas seulement le droit, nous avons aujourd'hui le devoir de nous en servir. L'exégèse qui convient à notre époque est une exégèse véritablement critique : il n'est pas nécessaire de le prouver. Nous devons commenter la Bible avec toute l'exactitude que l'on apporte maintenant à l'examen des documents de l'antiquité profane. La vraie méthode théologique, en rapport avec l'esprit et les besoins du temps présent, est la démonstration historique de la perpétuité de la foi, non une

démonstration par syllogismes, mais une démonstration par les faits, non pas la démonstration d'une perpétuité verbale consistant dans la répétition imperturbable des mêmes formules mais d'une perpétuité réelle et substantielle, la perpétuité d'une doctrine qui vit et qui grandit sans cesser d'être identique à elle-même ; cette analyse historique des croyances doit être couronnée par un solide exposé philosophique des conclusions positives que fournit une étude approfondie, sincère, exacte, de la tradition biblique et ecclésiastique.

La tradition biblique est à la base de la tradition ecclésiastique. Les avantages que procure l'étude critique de la Bible sont une connaissance plus sûre des textes sacrés, une meilleure intelligence des conditions dans lesquelles ont été rédigés les Livres saints, et par suite une idée plus précise des conditions historiques de la révélation ; enfin la critique biblique prépare et met en œuvre les matériaux de la plus belle histoire qui soit à connaître, l'histoire de la révélation, l'histoire ancienne de la religion. Le rôle de la critique est donc de première importance. En la négligeant ou en réprouvant l'exercice prudent et légitime, nous empêcherions, autant qu'il est en nous, la science catholique de répondre aux besoins intellectuels de notre époque.

La théologie, en effet, est comme une adaptation de la doctrine révélée aux différents états de culture

que traverse l'humanité. Pour remplir sa mission, tout en restant immuable dans ses principes, elle est progressive dans ses formules et, jusqu'à un certain point, dans l'intelligence même du dépôt traditionnel. Assurément l'étude de la Bible et des origines de la religion n'a pas pour résultat immédiat de nous fournir une synthèse théologique en rapport avec les exigences actuelles de la science. Mais elle a le grand avantage de nous montrer comment, aux époques toutes primitives, la vérité révélée s'est moulée dans les contours d'une pensée presque enfantine, et comment elle s'en est successivement émancipée ; elle nous donne le sens historique du développement de la vérité religieuse au sein de l'humanité ; par là elle nous instruit à concevoir et à présenter cette vérité sous la forme qui convient le mieux à l'esprit de nos contemporains.

La reconnaissance d'un élément variable dans l'expression de la doctrine révélée ne compromet en aucune façon le caractère divin de cette doctrine et des Écritures qui la contiennent La Bible est ce qu'elle devait être pour être comprise de ses premiers lecteurs. Quand on la voit telle qu'elle est, elle apparaît plus vivante, plus grande, plus admirable, plus divine en même temps que plus humaine. Disons-le en terminant, la vraie critique ne détruit que les préjugés ; elle éclaire la foi ; et si nous n'osons pas dire qu'elle inspire la charité,

nous ne craignons pas d'affirmer que la critique biblique, en faisant toucher du doigt les progrès lents et difficiles de l'éducation religieuse que Dieu, dans sa miséricorde, a voulu donner à l'humanité, doit inspirer l'humilité de l'esprit, une grande indulgence pour ceux qui se trompent involontairement, une profonde gratitude pour le Maître suprême qui n'a pas voulu nous abandonner à nos propres ressources et qui a placé devant nous, pour nous guider à travers le désert de ce monde, une colonne de lumière, l'enseignement toujours ancien et toujours nouveau de son Église.

II

L'HISTOIRE DU DOGME DE L'INSPIRATION[1]

Un prêtre du diocèse de Spire, M. P. Dausch, vient de publier, sur l'inspiration des Écritures, une étude importante, qui a été couronnée par la Faculté de théologie de Munich. Le titre du livre est ainsi conçu : *Die Schriftinspiration. Eine biblisch geschichtliche Studie*, L'inspiration des Écritures. Étude biblico-historique. » Nous ne trouvons pas là, en effet, un traité dogmatique, mais une histoire du dogme de l'inspiration. L'auteur justifie sa méthode par de bonnes raisons, et il l'a très heureusement appliquée : il fait suivre à son lecteur l'idée de l'inscription scripturaire depuis ses origines jusqu'à nos jours.

I

M. Dausch partage en deux grandes périodes l'histoire du dogme de l'inspiration : la première période, durant laquelle le dogme se développe sans

1. *Enseignement biblique*, mars-avril 1892.

être discuté, s'étend depuis les origines jusqu'à l'époque de la réforme ; la seconde période commence au temps de la réforme et dure encore. C'est la période de discussion, caractérisée par le développement systématique de l'idée de l'inspiration ». Pourquoi ne fait on pas remonter ce développement à l'âge de la scolastique ? C'est que les théologiens du moyen âge se sont occupés beaucoup plus du contenu des Écritures que de leur origine ; ils ont laissé au second plan la question de l'inspiration et ne l'ont guère traitée *ex professo*, mais plutôt d'une façon indirecte, en exposant les notions générales de révélation et de prophétie.

Dans la période moderne, M. Dausch montre ce qu'est devenue la doctrine de l'inspiration chez les protestants et les rationalistes, puis dans l'Église catholique. L'intérêt s'accroît naturellement à mesure qu'on se rapproche du temps présent. Il y a, en particulier, un article assez curieux sur les notions « trop larges » de l'inspiration, bien que d'ailleurs cet article soit plus intéressant par son contenu historique, et à titre de renseignement, que par la critique des opinions qui y sont rapportées. Peut-être même y a-t-il çà et là telle donnée de fait qui réclamerait de meilleures preuves, par exemple cette assertion : « Dans plusieurs séminaires de France, au dire de la *Controverse* (mars 1886), on enseigne comme probable la limitation de

l'inspiration réelle, et on conclut que peut-être les livres historiques tels, que les Rois, les Paralipomènes, etc., ne sont inspirés et exempts d'erreur que dans les parties morales et dogmatiques. » M. Dausch aurait dû prendre un supplément d'information avant de compromettre la bonne renommée de nos séminaires. Il y a aussi plus d'une nuance entre les opinions d'Érasme, de Lenormant, de M. l'abbé de Broglie, du P. Caussette, de Mgr Clifford, qui sont réunis dans le même paragraphe, avec les séminaires incriminés par la *Controverse*.

Mais ce qui manque surtout, dans cette partie, disons-le sans détour, c'est un jugement personnel sur les auteurs contemporains qui ont professé des opinions « trop larges » au sujet de l'inspiration. Les motifs qui ont conduit ces écrivains à émettre des idées neuves, ou, pour mieux dire, à chercher de nouvelles formules pour expliquer le dogme de l'inspiration, sont tout ce qu'il y a de plus respectable au monde. Hommes de science, ils ont eu le sentiment très vif des dangers qu'une interprétation trop étroite de certaines données scripturaires et du dogme de l'inspiration pouvait faire courir de nos jours à la foi des gens éclairés. Ils ont cherché à résoudre de la façon la plus satisfaisante pour la tradition et la raison les difficultés de la Bible. Ils ont pu se tromper ; mais ils ont droit à ce qu'on interprète leur pensée dans le sens le plus favorable.

Ainsi lorsque Lenormant écrit : « La doctrine chrétienne distingue dans la Bible, comme deux choses différentes, la révélation et l'inspiration. Tout y est inspiré, tout n'est pas révélé [1] », il n'y a pas lieu de trouver à la dernière proposition « un son radical ». Les tenants de l'opinion que M. Dausch appelle « dominante » en disent tout autant.

De même, ce n'est pas comprendre la pensée de Lenormant ni le véritable état de la question traitée par lui dans ses *Origines de l'histoire*, que de déclarer l'inspiration supprimée par le seul fait que d'anciennes légendes chaldéennes auraient eu leur écho dans la Bible et serviraient, en quelque sorte, d'expression sensible aux vérités révélées. Lenormant n'a pas nié l'inspiration des premiers chapitres de la Genèse ; il a proposé un moyen nouveau de les interpréter sans violenter le texte et sans mettre la Bible en contradiction avec la science. Le problème qu'il traite est un problème d'exégèse, non un problème de théologie. Si les chapitres dont il s'agit ne sont pas rigoureusement historiques, c'est qu'ils n'ont pas été inspirés pour contenir une histoire exacte, mais ils ont été inspirés pour être ce qu'ils sont. S'il est vrai que le cadre de certains récits ait été fourni à l'écrivain sacré par d'anciennes légendes venues de la Chaldée, et que ces légendes ne pré-

1. *Origines de l'histoire*, I, XVI.

sentent pas un caractère historique, c'est que la mise en scène de la narration scripturaire est destinée seulement à faire valoir l'idée fondamentale, qu'elle revêt d'une forme sensible en rapport avec l'état d'esprit de l'auteur humain et de ses contemporains. L'idée fondamentale, par exemple, l'idée du Dieu créateur appartient à la révélation ; la présentation de cette idée sous la forme convenable aux temps où l'écrivain sacré a vécu se ferait sous l'influence de l'inspiration. On ne nie pas l'inspiration d'une parabole en disant que la vérité de la parabole n'est pas à chercher dans le récit parabolique mais dans son application. Le récit n'a qu'une vérité relative, une valeur de proportion, selon qu'il est apte à faire valoir la morale qu'on en tire ; et la parabole tout entière est vraie, bien que ses éléments ne soient pas vrais de la même manière.

Lenormant et d'autres encore disent aussi qu'il y a des erreurs dans l'Écriture, en matière d'histoire et de sciences humaines. Le cardinal Newman (à qui on fait avec raison l'honneur d'un paragraphe spécial) admettait dans la Bible des *obiter dicta*, membres de phrases, propositions, remarques accessoires, qui pouvaient contenir des erreurs et qui n'étaient pas inspirés. Lenormant ne contestait pas l'inspiration des passages ou morceaux qu'il ne croyait pas devoir prendre à la lettre. C'est pourquoi il s'est contredit, jusqu'à un certain point, en

formulant cette proposition générale[1] : « Les décisions de l'Église n'étendent l'inspiration qu'à ce qui intéresse la religion, touche à la foi et aux mœurs, c'est-à-dire seulement aux enseignements surnaturels contenus dans les Écritures. Pour les autres choses, le caractère humain des écrivains de la Bible se retrouve tout entier. » Newman maintient l'inspiration des parties purement historiques, sauf dans les menus détails, *obiter dicta*. Mais il semble ne pas l'étendre aux matières de sciences naturelles, d'astronomie, etc. : « Sous quel rapport les livres canoniques sont-ils inspirés ? Ce ne peut être sous tout rapport ; sans cela nous serions obligés de croire comme article de foi que la terre est éternellement immobile, *terra in æternum stat*, que le ciel est au-dessus de nous et qu'il n'y a pas d'antipodes[2]. »

Il faut avouer que ces théories limitent ou paraissent limiter l'objet de l'inspiration d'une manière qui n'est conforme ni à la lettre ni à l'esprit de la tradition ecclésiastique[3]. Mais, après cela, quand on voit M. Dausch reprocher à Newman de « n'avoir pas étendu l'inspiration aux *vérités* de sciences naturelles, physiques, astronomiques, an-

1. *Op. cit.* VIII.

2. *L'inspiration de l'Écriture sainte*, trad. BEURLIER, p. 10.

*3. Le lecteur voudra bien observer que ces lignes ont été écrites près de deux ans avant l'Encyclique *Providentissimus Deus*.

thropologiques, renfermées dans la Bible », on est bien tenté de lui dire : Quel service vous rendriez à l'exégèse en dressant la liste des *vérités* astronomiques, et autres du même genre, dont vous affirmez que la Bible est remplie !

II

Au fond, M. Dausch, tout en suivant, dans ses jugements, l'opinion commune des théologiens contemporains, ne veut pas mal de mort à la minorité. Il a consigné ses opinions particulières à la dernière page de son livre. L'inspiration, observe-t-il, n'aurait pas de portée réelle si elle n'avait pour effet de préserver d'erreur l'auteur inspiré ; mais « la causalité divine se manifeste sous une forme humaine » ; celle-ci devient, d'une certaine façon, matière d'analyse pour la critique, « tandis que l'essence de l'inspiration est établie par les principes dogmatiques » ; pour concilier les données de la critique avec celles du dogme, il faudrait autre chose que les expédients trouvés jusqu'à ce jour, « parce que la distinction de parties inspirées et de parties non inspirées dans la Bible, comme la distinction de l'inspiration réelle et de l'inspiration verbale, est plus ou moins la vivisection d'une activité intellec-

tuelle » ; la tradition catholique ne favorise aucunement une distinction de parties essentielles qui seraient vraies, et de parties secondaires qui pourraient contenir des erreurs ; cependant il ne faut pas écarter absolument de l'Ecriture toute imperfection humaine ; « la solution définitive sera possible seulement quand l'examen de la crédibilité humaine, historique des Livres saints, — la critique textuelle et la critique réelle, — aura obtenu des résultats tout à fait certains ». Et M. Dausch applique à l'Écriture la parole du Seigneur : « Bienheureux celui qui ne se scandalise pas à mon sujet ! » Après tout, « la révélation n'est pas la Bible, et la Bible n'est pas la révélation. La question de la divinité de la révélation contenue dans l'Écriture n'est pas identique à la question de la divinité de l'Écriture comme forme de cette révélation ». Newman et Lenormant peuvent dormir en paix.

Quant aux vivants, faudra-t-il qu'ils soient toujours hantés par la crainte de diminuer l'Écriture en y reconnaissant des traces de l'imperfection humaine, ou d'offenser le sens commun en niant des défauts évidents? Est-il donc si difficile à un homme intelligent, qui a lu la Bible, de savoir à quoi s'en tenir sur l'astronomie biblique? Évidemment non. Pratiquement, ceux qui soutiennent que la Bible ne contient pas d'erreurs en matière d'astronomie s'accordent avec ceux qui prétendent le

contraire. Les premiers reconnaissent, en effet, que les auteurs inspirés ont parlé suivant les idées astronomiques de leur temps, en sorte que leur langage se trouve n'être pas conforme à la vérité actuelle. Sans doute, on donne à entendre que leur pensée était plus vraie que leurs discours, et même on soutient que le premier chapitre de la Genèse, par exemple, s'accorde pour le langage avec l'astronomie d'autrefois, et pour le fond avec celle d'aujourd'hui. Mais ces assertions ne sont point exigées par l'orthodoxie. Les auteurs inspirés parlaient, en matière d'astronomie, le langage de leur temps, parce qu'ils partageaient les idées de leur temps. Et la chose est bien simple, et il n'y a pas lieu de s'en scandaliser. Ce qui serait tout à fait scandaleux, pour ne rien dire de plus, ce serait qu'ils eussent connu par la révélation toutes les vérités de l'ordre scientifique, et qu'ils eussent pris soin de laisser dans l'ignorance leurs contemporains et la postérité. A quoi aurait servi cette révélation?

Il ne faut pas dire néanmoins que la Bible contient des erreurs astronomiques. Ce serait à la fois une injustice et une naïveté. Pour qu'on fût en droit de reprocher à la Bible une erreur de ce genre, il faudrait que, dans un passage quelconque, un auteur inspiré manifestât l'intention d'imposer à son lecteur, comme vérité certaine, telle ou telle conception sur le système du monde. Mais aucun des écrivains

sacrés n'a laissé entrevoir la volonté d'écrire une leçon d'astronomie. On doit chercher la vérité dans ce qu'ils veulent nous apprendre et non dans ce qui est accessoire ou, pour mieux dire, étranger à leur enseignement. On a parlé des erreurs de la Bible parce qu'on y a cherché trop de vérité, des vérités que la Bible n'est pas destinée à nous faire connaître. La révélation n'ayant pas pour objet les sciences purement humaines, la Bible se trouve à cet égard dans la même situation que tous les documents de l'antiquité qui ont été écrits sans prétention scientifique. On peut essayer de reconstituer le système du monde qui encadre la mythologie et la philosophie des anciens ; mais on ne prend pas la peine de dire qu'ils se sont trompés, parce que le reproche serait odieux et ridicule. Ils ne savaient pas certaines choses que nous connaissons ; des choses qu'ils devaient ignorer nécessairement ; qu'ils n'ont même pas essayé d'apprendre ; touchant lesquelles ils ont adopté les idées de leur temps, sans y attacher autrement d'importance et sans vouloir les transmettre aux siècles futurs comme le dernier mot de la vérité. De même, les auteurs sacrés ont partagé les opinions courantes sur les matières d'astronomie, de cosmologie et autres sciences de la nature. Ces opinions servent en quelque façon de cadre à l'histoire biblique, et même, dans une certaine mesure, à la révélation. Du moment que la révélation n'avait pas pour objet

les vérités de science profane, il ne pouvait pas en être autrement. On fait preuve de légèreté ou d'étroitesse d'esprit lorsqu'on trouve dans ce fait une objection contre l'autorité des Livres saints.

L'objection n'atteint pas les Livres saints; elle atteint seulement les interprétations trop rigoureuses de l'Écriture. M. Dausch a dit, à la fin de son livre, deux grandes vérités : la première, que « la causalité divine », dans la composition des Écritures, « se manifeste sous une forme humaine »; la seconde, que cette forme humaine, par cela même qu'elle est humaine, se prête à l'analyse, et que, par conséquent, l'examen critique des Livres saints permet ou permettra de constater les imperfections qu'ils contiennent, eu égard au progrès des sciences cosmologiques, physiques et historiques.

Il semble, en effet, que ceux qui ont discuté jusqu'à présent la question de l'inspiration, même ceux qui ont émis sur le sujet des opinions « trop larges »[1], ont oublié d'envisager, en lui-même et

1. On a beaucoup abusé de cette épithète en ces derniers temps. On est allé même jusqu'à parler d'une « école large », qui n'a jamais existé. Il s'agissait de trois ou quatre savants ou théologiens qui avaient émis, touchant l'inspiration divine de la Bible, certaines opinions assez mal définies. Ces opinions, soit qu'on les considère en elles-mêmes, soit qu'on les compare à l'enseignement traditionnel, auraient plutôt dû être qualifiées d'étroites. Au lieu de mettre l'apologiste plus à l'aise, elles compliquaient son œuvre en lui suscitant des difficultés inextricables tant du côté de la théologie que du côté de la science. Quand on a voulu réduire ces systèmes à une théorie unique et suffisamment équilibrée dans

dans ses conséquences, un fait que l'exégète sans parti pris constate avec la dernière évidence, et dont la nécessité s'impose à la réflexion du penseur, à savoir, que la Bible, livre divin, est aussi et devait être, dans toute la force du terme, un livre humain. La vérité divine, pour se manifester aux hommes, s'est incarnée comme le Verbe éternel. Le Fils de Dieu nous est devenu semblable en tout, « sauf le péché ». Et la Bible aussi ressemble en toutes choses à un livre de l'antiquité qui aurait été rédigé dans les mêmes conditions historiques, à l'exception d'un seul défaut, qui la rendrait impropre à sa destination providentielle ; et ce défaut serait l'enseignement formel d'une erreur quelconque présentée comme vérité divine. Mais il fallait, par ailleurs, que la Bible fût un livre humain, parce que les interprètes de la révélation divine étaient des hommes et qu'ils écrivaient pour être compris d'autres hommes ; ils se sont conformés aux procédés littéraires employés

toutes ses parties (Mgr d'Hulst, *Question biblique*), que l'on a présentée comme une doctrine d'école, on l'a sans doute formulée pour la première fois, car elle ne semble pas avoir été soutenue par aucun théologien ou exégète dans les termes où on la signalait à l'attention de gens éclairés. La conception assez bizarre d'un livre où il y aurait deux couches superposées, la divine et l'humaine, plus ou moins profondes, la divine l'étant assez pour que, dans la majeure partie du livre, on trouve la vérité, mais s'amincissant néanmoins en beaucoup d'endroits où la couche humaine s'épaissit jusqu'à renfermer l'erreur, a été formellement rejetée par l'Encyclique *Providentissimus Deus*, comme contraire au sentiment des Pères et des Docteurs.

de leur temps, et ils ont moulé inconsciemment la vérité révélée dans le cadre des opinions communes et des traditions de leur race, sauf à rectifier dans ces données, qui étaient pour eux la science contemporaine, ce qui pouvait contredire les principes essentiels de la vérité religieuse.

La Bible contient donc un élément divin et un élément humain. Mais ces deux éléments se pénètrent l'un l'autre pour constituer une œuvre divino-humaine dans laquelle on ne saurait faire deux parts, celle de l'activité divine et celle de l'activité humaine. Ces deux activités ont agi *per modum unius*, comme disent les scolastiques. Le livre inspiré tout entier est à la fois l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme : de Dieu comme auteur principal, de l'homme comme auteur subordonné à Dieu. Dire que Dieu est l'auteur des idées, que l'homme est l'auteur des mots ; que Dieu est l'auteur du fond, et l'homme l'auteur de la forme ; que Dieu est l'auteur des passages dogmatiques ou moraux, et que l'homme est l'auteur des passages historiques ou simplement des *obiter dicta* : c'est, comme l'observe M. Dausch, pratiquer la vivisection. Dieu et l'homme sont, à des titres divers, les auteurs responsables de la Bible tout entière, idées et mots, fond et forme, vérités religieuses et données historiques, cosmologiques ou autres. Ni l'ancienne tradition bien interprétée ni la raison n'admettent les partages

que les modernes, sous l'influence de préoccupations polémiques ou apologétiques, ont essayé d'introduire dans la Bible. La composition des Livres saints a été une œuvre surnaturelle que le concours divin a pénétrée tout entière, en sorte que rien dans cette œuvre n'est de Dieu à l'exclusion de l'homme, ni de l'homme à l'exclusion de Dieu. La vérité divine nous est présentée dans les Écritures telle que les auteurs inspirés ont été capables de la concevoir avec le secours divin ; et tout le travail de leur esprit, toute l'activité qu'ils ont apportée à la composition des Livres saints ont été prévenus et enveloppés de ce secours, qui a pu atteindre des objets variés sans pour cela cesser d'être.

Est-ce à dire que toutes les propositions contenues dans la Bible aient une valeur absolue, qu'il faille prendre avec la même rigueur cette assertion : « La terre est immobile à jamais », et cette autre : « Le Seigneur ton Dieu est le seul Dieu » ? Jamais personne ne l'a pensé, bien que plusieurs aient paru le dire. On ne conçoit pas même comme possible un livre, écrit par des hommes et pour des hommes, qui contienne la vérité, toute vérité, sous une forme appropriée aux besoins de tous les temps. Telle devrait être la Bible pour satisfaire aux exigences de la thèse protestante. Mais la Bible ayant été écrite par des auteurs vivant dans tel pays, à telle époque, porte nécessairement les traces de son origine et de

sa destination première. L'individualité des écrivains, les idées de leur siècle, les habitudes littéraires de leur milieu s'y retrouvent, parfaitement reconnaissables dans l'atmosphère divine de l'inspiration. Par ce côté relatif de la Bible, la révélation se trouvait proportionnée aux besoins des temps où elle s'est produite. C'était là une nécessité, et cette nécessité devait se changer au cours des siècles en imperfection, lorsque le progrès des sciences aurait transformé l'astronomie, la cosmologie, les sciences naturelles et l'histoire même de l'humanité. Cette imperfection est, elle aussi, purement relative; et si l'on tient compte des intentions providentielles, on peut dire qu'elle est sans conséquence, puisque le magistère perpétuel de l'Église est là pour discerner infailliblement, sous l'antique enveloppe où elle nous est transmise, la vérité contenue dans l'Écriture.

C'est justement ce côté relatif de la Bible que M. Dausch autorise les critiques à étudier, espérant que leur travail pourra écarter les difficultés qu'il n'a pas osé lui-même aborder de front. Son attente n'a rien que de très flatteur pour les exégètes, et elle est pleinement justifiée. Dès qu'il a posé en principe que les Livres saints sont inspirés, et inspirés pour être vrais, mais qu'ils sont une œuvre humaine en même temps qu'une œuvre divine, qu'ils contiennent la révélation sous une forme adaptée

au milieu et aux circonstances où ils ont été composés, le critique n'a plus rien à apprendre du théologien ; il peut, en se réglant sur la tradition pour l'interprétation doctrinale des textes, se livrer à ses recherches, étudier l'histoire humaine des Livres saints, discuter tous les problèmes concernant leur origine, leur conservation, leur interprétation. Les résultats de ses investigations ne contrediront pas le principe qu'il a posé ; car toutes les imperfections qu'il pourra trouver dans l'Écriture seront expliquées d'avance et conciliées avec le dogme.

Conclusion pratique : les discussions plus ou moins subtiles sur les conséquences possibles de l'inspiration ne servent que peu ou point la cause de l'apologétique scripturaire ; mais il importe d'étudier la Bible en elle-même et dans son histoire, afin de voir quel est le véritable caractère de ses différentes parties, quel but a été poursuivi par les différents auteurs, et, d'après le caractère des livres et le but des écrivains, quelle vérité il convient de chercher dans tel ou tel morceau, quelle part il faut faire, dans l'interprétation du texte sacré, à l'influence des milieux et des temps.

III

LA QUESTION BIBLIQUE ET L'INSPIRATION DES ÉCRITURES[1]

Au commencement de cette année (1893), Mgr d'Hulst, dans le *Correspondant*, et après lui, d'autres théologiens, dans diverses revues catholiques, ont traité la question biblique par rapport au dogme de l'inspiration. Quoique ce point de vue soit très important, ce n'est pas le seul d'où l'on puisse envisager le sujet; peut-être même l'intérêt principal de la question doit-il être cherché ailleurs[2]. C'est pourquoi, après avoir analysé brièvement les dernières controverses, j'essaierai de dire en quoi consiste

* 1. Leçon de clôture du cours d'Écriture sainte à la Faculté de théologie catholique de Paris, pour l'année 1892-1893, publiée dans l'*Enseignement biblique*, nov.-déc. 1893.

* 2. On remarquera que la majeure partie de l'Encyclique de Léon XIII sur l'Écriture sainte est consacrée à recommander les études bibliques et à tracer la méthode qu'on doit suivre en s'y appliquant. La question théologique de l'inspiration y est traitée de façon très sommaire. Le pape, affirmant avec autorité la doctrine traditionnelle de l'Église, a enseigné simplement que la Bible est inspirée tout entière et qu'elle ne contient pas d'erreurs. Au fond, l'Encyclique *Providentissimus Deus* n'a pas modifié l'état de la question théologique ; elle n'a fait que le formuler clairement. La liberté de l'exégèse catholique n'a été ni augmentée ni diminuée par les déclarations pontificales.

surtout la question biblique, quels sont les moyens dont on dispose pour la résoudre, enfin comment il est possible d'écarter les difficultés qu'elle présente au point de vue théologique.

I

C'est bien une question de théologie qui a été examinée récemment dans les revues et les journaux catholiques, sans être résolue. Il s'agissait de savoir si le dogme de l'inspiration permet ou ne permet pas de croire qu'il y ait des erreurs dans la Bible.

Ceux qui croient à l'existence d'erreurs dans les Livres saints ne s'accordent pas entre eux. Les uns ont fait ces erreurs presque imperceptibles, les réduisant à de légères méprises ou distractions de l'écrivain sacré. Saint Paul, réclamant son manteau et ses livres à Timothée, aurait pu dire que ces objets se trouvaient chez Carpus à Troas, oubliant qu'il les avait laissés ailleurs.

D'autres admettent des erreurs plus considérables. Les auteurs bibliques, en tout ce qui touche aux sciences de la nature, auraient partagé les opinions de leur temps qui aujourd'hui sont reconnues fausses, et, de ce chef, il y aurait dans la Bible quantité d'énoncés en contradiction avec la vérité scientifique.

On lit, en effet, dans l'Écriture, que la terre est à jamais immobile; que Dieu l'a fondée sur les eaux; que les cieux la couvrent comme un pavillon ; que les astres sont de simples luminaires destinés au service de la terre, et dont les plus grands sont le soleil et la lune; que le monde a été créé en six jours, ce qui réduit à cinq jours l'histoire du monde avant l'apparition de l'homme sur la terre, etc.

Quelques-uns enfin vont jusqu'à dire qu'il y a dans la Bible des erreurs de fait plus graves que les *obiter dicta* dont il était question tout à l'heure. Les récits de la création n'auraient rien d'historique, et le déluge aurait été aussi tout autre chose que ce que l'on raconte ; les patriarches antédiluviens et plusieurs des postdiluviens n'auraient pas existé, mais pourraient être la personnification de peuples, de villes, d'événements historiques très reculés. On dit aussi qu'il y a une chronologie biblique pour les temps primitifs, et que cette chronologie est insuffisante, artificielle, inexacte. On a relevé certaines contradictions qui se trouvent dans les livres historiques de l'Ancien Testament. Le livre de Samuel se contredit quand il présente David comme écuyer de Saül, qu'il fait ensuite dire au roi, lorsque David s'avance contre Goliath : « Quel est donc ce jeune homme? » et qu'Abner, commensal de Saül et de David, répond : « Je n'en sais rien [1].»

1. I Sam. xviii, 55-58.

Quoiqu'on lise, au livre des Paralipomènes[1], que le prophète Élie envoya une lettre au roi Joram de Juda, il ne paraît pas que cette lettre ait pu être écrite, puisque le prophète avait quitté ce monde avant la mort de Josaphat, père de Joram. Nonobstant le témoignage exprès du livre de Tobie, Sennachérib n'était pas le fils de Salmanasar. Nonobstant le témoignage du livre de Judith, aucun Nabuchodonosor n'a régné à Ninive au temps où l'empire assyrien a été en rapport avec les royaumes d'Israël et de Juda. Nonobstant le témoignage du livre de Daniel, Balthasar ne peut pas être, en même temps, le fils de Nabuchodonosor et le dernier roi de Babylone.

On pourrait ajouter que les évangélistes se contredisent[2] assez fréquemment sur les circonstances de temps et même de lieu qu'ils attribuent aux mêmes faits, ainsi que sur d'autres détails historiques. Saint Luc change l'ordre attribué par saint Matthieu à la seconde et à la troisième tentation du Christ. Les Synoptiques disent que le Christ commença à prêcher en Galilée après que Jean-Baptiste eût été emprisonné, tandis que, selon le quatrième Évan-

1. II Chron. xxi, 12.

2. On dira plus loin si cette contradiction a une portée réelle. Tous les faits signalés dans cette partie de l'article ne sont pas à prendre comme des erreurs de la Bible, mais comme des données à concilier avec la doctrine traditionnelle touchant la vérité des Livres saints.

gile, Jésus aurait déjà enseigné avant la captivité du Précurseur. Le premier Évangile présente comme ayant eu lieu après la guérison du possédé de Gadara celle du paralytique de Capharnaüm, en observant même que Jésus traversa la mer de Galilée pour venir dans sa propre ville, tandis que saint Marc et saint Luc placent la guérison du paralytique longtemps avant celle du possédé. De plus, saint Matthieu amène deux possédés là où saint Marc et saint Luc ne parlent que d'un seul. Les divergences de ce genre sont nombreuses dans les Évangiles.

Il n'est pas jusqu'à certains énoncés doctrinaux qui, si on les prend à la lettre et sans les compléter ou les corriger par d'autres passages de l'Écriture et par l'enseignement traditionnel, ne se prêtent facilement à des conclusions erronées. Job, quelques psalmistes, l'Ecclésiaste disent, touchant la destinée des hommes après leur mort, des choses qui sont peu en harmonie avec la doctrine d'autres livres plus récents de l'Ancien Testament et celle du Nouveau relativement à la vie future. Les prophètes annoncent toujours comme imminent le règne messianique, et saint Paul, dans ses premières Épîtres, donne clairement à entendre qu'il ne mourra pas avant le retour glorieux du Christ.

A tous ces faits dont l'évidence critique ne réclame pas, en général, d'autre démonstration [1], beaucoup

*1. La liste pourrait en être considérablement allongée. On n'a mentionné ici que les plus frappants et les moins contestables.

de théologiens répondent par une fin de non-recevoir. Les livres de l'Écriture, déclarent-ils en s'appuyant sur les conciles de Trente et du Vatican, sont sacrés et canoniques dans toutes leurs parties, inspirés tout entiers, par conséquent vrais tout entiers ; l'ancienne tradition n'a pas pensé qu'il y eût la moindre erreur dans la Bible, et la tradition n'a pas pu se tromper sur un point qui intéresse directement la foi.

Ceux qui contestent l'*inerrance* absolue de la Bible admettent les mêmes principes que leurs adversaires, et ils ont beaucoup de peine à se dérober aux mêmes conclusions. Ils supposent que l'inspiration divine a pour conséquence nécessaire la vérité absolue de la parole inspirée. Comme, d'autre part, ils croient découvrir dans la Bible beaucoup de choses qui ne sont pas vraies, ils sont amenés à limiter l'inspiration, à distinguer dans les Livres saints ce que Dieu a fait faire, ce dont il est l'auteur direct, et ce qu'il a laissé faire, ce qui est imputable à l'initiative personnelle des écrivains sacrés. Dieu a fait écrire la vérité, il a laissé écrire l'erreur. Cependant, jamais ni les Pères ni les docteurs du moyen âge n'ont soupçonné qu'il pût y avoir dans la Bible des parties non inspirées, et les définitions de Trente et du Vatican n'autorisent pas une semblable distinction. L'Église n'a jamais pensé que la Bible soit une mosaïque où des fragments d'erreur humaine seraient

juxtaposés à des fragments de vérité divine. En partant des données traditionnelles, il n'y a pas de place pour l'erreur dans la Bible.

Ainsi donc la question biblique, si on la pose et la discute uniquement sur le terrain de la théologie, n'est qu'un problème difficile, irritant, auquel on apporte des solutions incomplètement vraies, soit que, se fondant sur la tradition ecclésiastique, on nie qu'il y ait des erreurs dans la Bible [1], soit que, partant des faits, on affirme la réalité des erreurs. Ceux qui nient paraissent bien être en contradiction avec l'évidence des faits observés. Ceux qui affirment ne savent pas expliquer le témoignage traditionnel, et leurs systèmes d'inspiration limitée n'ont pas la moindre racine dans l'antiquité chrétienne. Resterait à savoir si le point de vue de la tradition était bien celui des théologiens modernes, et s'il n'y aurait pas moyen de concilier la donnée traditionnelle avec la donnée scientifique, sans fausser l'une ou l'autre. Mais, avant d'examiner ce sujet, il sera bon de voir sous un autre jour, par un côté peut-être plus actuel, la question biblique.

*1. Ou, pour mieux dire, on s'autorise de ce qu'il n'y a pas d'erreur dans la Bible pour nier la réalité des faits précédemment indiqués.

II

La question biblique, en effet, n'est pas pour nous un simple thème de discussions théologiques analogue à celui qu'agitent en des sens divers les thomistes et les molinistes. Elle est aussi et d'abord une question d'histoire et de critique historique. Depuis plus d'un siècle, la critique rationaliste et protestante s'est emparée de la Bible, l'a disséquée comme une pièce d'anatomie, en a discuté les origines. Tous les problèmes qu'elle a soulevés se ramènent à un seul, dont l'énoncé diffère notablement de celui qui résume la question biblique pour les théologiens. Il ne s'agit plus de savoir si la Bible contient des erreurs, mais bien de savoir ce que la Bible contient de vérité. « Que vaut la Bible ? » Telle est la question que l'exégèse non catholique fait retentir à nos oreilles par un si grand nombre de voix, qu'il n'est plus en notre pouvoir de ne pas l'entendre. Nous devons opposer à la science rationaliste la science catholique de l'Écriture.

S'il est vrai que la saine et complète intelligence des Livres saints, considérés comme source de la

doctrine révélée, n'existe pas en dehors de l'Église catholique, il est vrai aussi que la connaissance scientifique de la Bible peut exister, qu'elle existe et se développe réellement chez « nos frères séparés », comme on disait au XVIIe siècle, en parlant des protestants. Nous insistons volontiers sur les changements et les contradictions qui se manifestent dans les œuvres de l'exégèse protestante et rationaliste. Mais ces changements et ces contradictions ne prouvent pas que nos adversaires soient toujours et tout à fait dans le faux. Des changements désordonnés, des contradictions perpétuelles ne sauraient être la marque de la vérité : une transformation régulière, une rénovation incessante est la condition naturelle de toute science qui n'est pas morte. La science rationaliste traîne partout avec elle l'erreur de son parti pris, la négation étroite du surnaturel. Cependant, si elle a un défaut radical et qui la perdra, à moins qu'elle ne s'en corrige, elle a une qualité indiscutable, c'est qu'elle travaille, et qu'elle suit souvent une méthode meilleure que ses principes philosophiques.

L'histoire du travail critique exécuté sur la Bible par les savants non catholiques ne s'offre pas à nous comme une succession incohérente de systèmes arbitraires, et il y a un certain nombre de conclusions sur lesquelles la critique non catholique ne reviendra probablement jamais, parce que de fortes

raisons portent à les regarder comme acquises à la science. Telles sont les suivantes[1] :

Le Pentateuque, en l'état où il nous est parvenu, ne peut pas être l'œuvre de Moïse.

Les premiers chapitres de la Genèse ne contiennent pas une histoire exacte et réelle des origines de l'humanité.

Tous les livres de l'Ancien Testament et les diverses parties de chaque livre n'ont pas le même caractère historique. Tous les livres historiques de l'Écriture, même ceux du Nouveau Testament, ont été rédigés selon des procédés plus libres que ceux de l'historiographie moderne, et une certaine liberté dans l'interprétation est la conséquence légitime de la liberté qui règne dans la composition.

L'histoire de la doctrine religieuse contenue dans la Bible accuse un développement réel de cette doctrine dans tous les éléments qui la constituent : notion de Dieu, de la destinée humaine, des lois morales.

A peine est-il besoin d'ajouter que, pour l'exégèse indépendante, les Livres saints, en tout ce qui regarde la science de la nature, ne s'élèvent pas au-dessus

*1. Ces conclusions n'ont pas un caractère théologique. Elles sont l'énoncé de problèmes qui méritent d'être étudiés de très près et qui ne peuvent être résolus *a priori*, mais par un examen attentif des textes scripturaires, soit pris en eux-mêmes, soit comparés avec les données de la science moderne et de l'histoire profane.

des opinions communes de l'antiquité, et que ces opinions ont laissé leurs traces dans les écrits et même dans les croyances bibliques.

Toutes ces conclusions ont pour objet des faits généraux qu'il ne paraît guère possible de contester absolument. Il importerait plutôt d'en déterminer la portée, de les analyser soigneusement dans leurs détails, afin de reconstituer avec précision et justesse l'histoire de la composition des Livres saints, l'histoire du peuple de Dieu, l'histoire de la Loi et de l'Évangile.

On peut regretter que nos exégètes, renfermés dans le rôle d'apologistes, se soient attachés surtout à réfuter les hypothèses des savants non catholiques, au lieu d'examiner directement, dans un esprit de sage liberté, les problèmes nouveaux que la critique soulevait à propos des Livres saints. Nous essayons encore de prouver l'authenticité mosaïque du Pentateuque tout entier, et nous employons à cet effet des arguments qui ne sont pas assez concluants, parce qu'ils ne reposent pas véritablement sur l'analyse des textes : nous pourrions prouver plus facilement et avec plus de fruit, que Moïse, quelle que soit la part qui lui revienne dans la composition du Pentateuque, a réellement existé, qu'il est le fondateur indispensable de la religion israélite, le point de départ historique du grand mouvement religieux qui aboutit au christianisme. Nous avons aussi

perdu beaucoup de temps à échafauder sur le premier chapitre de la Genèse des systèmes à prétentions scientifiques et dont le défaut commun est de violenter le texte biblique pour y introduire les résultats d'une science qui lui est étrangère. Dans la question des Évangiles, pour ne toucher que les points essentiels, nous tenons à ce que chaque évangéliste ait écrit indépendamment des autres ; à ce qu'il s'accorde parfaitement avec eux, même dans les détails où les témoignages sont contradictoires ; à ce que les discours du quatrième Évangile aient été prononcés par le Sauveur dans la forme sous laquelle ils nous ont été transmis. Et pourtant la dépendance des Synoptiques, au moins celle du premier et du troisième Évangile, à l'égard de sources antérieures, paraît bien établie ; l'opposition des données évangéliques sur des points secondaires très nombreux est indiscutable, et au lieu de la nier, il faut en chercher des explications satisfaisantes ; l'auteur du quatrième Évangile a, pour le moins, rapporté librement les discours du Sauveur, en sorte qu'il convient d'étudier ses procédés de rédaction, afin de déterminer autant que possible la part qui lui revient dans l'arrangement et la forme des enseignements qu'il reproduit. Au lieu de se perdre dans les détails d'une apologétique subtile, il faudrait faire valoir l'autorité substantielle du témoignage évangélique, en dépit des

divergences accessoires qui n'ont vraiment pas de portée réelle, si l'on se met, pour les juger, au point de vue des évangélistes ; montrer la divine figure du Christ qui ressort, en pleine lumière, de ce cadre imparfait ; présenter tel qu'il fut cet enseignement unique où l'on trouve assurément la marque du temps, du milieu, des circonstances où il a été donné, mais qui reste et qui restera le véritable aliment des âmes, la suprême ressource de l'humanité contre ses ignorances, ses faiblesses et ses douleurs.

III

La science catholique doit reprendre, en les traitant suivant une méthode rigoureusement critique, les questions générales qui se rapportent à l'étude de la Bible, et le commentaire même des Livres saints, de façon à mettre dans tout leur jour le véritable caractère de ces livres, l'origine et la signification des croyances bibliques. Histoire du dogme de l'inspiration, histoire du canon des Écritures, histoire du texte et des versions de la Bible, histoire de l'exégèse biblique, tels sont les sujets d'introduction préliminaire à l'examen direct des Livres saints. Vient ensuite l'étude des écrits bibliques,

soit pris en eux-mêmes, soit comparés entre eux, la discussion de leur origine et l'analyse critique de leur contenu. Cette étude fournit les matériaux nécessaires à l'histoire de la composition des Livres saints, à l'histoire d'Israël et de la religion israélite, à celle des origines chrétiennes. Tout le travail dont les parties principales viennent d'être énumérées, doit donner, autant qu'il est possible d'y atteindre, la solution de la question biblique sous les différents aspects qu'elle présente, et pour tous les cas où une difficulté plus ou moins grave a pu être constatée.

La nécessité d'un tel programme n'a pas besoin d'être démontrée : sa légitimité se trouve établie du même coup. J'ai dit ailleurs [1] comment l'exégèse catholique jouit, en principe, d'une grande liberté pour traiter toutes les parties de la science biblique, qu'il s'agisse de la critique des textes, ou de la critique des livres, ou même de l'examen des doctrines. La science catholique de la Bible peut grandir et se perfectionner : il appartient aux savants catholiques d'en assurer les progrès.

Certains esprits, très prudents, ne voient pas sans appréhension l'exégèse catholique s'engager dans une voie qui leur paraît nouvelle et pleine de périls. D'autres esprits, très violents, condamnent résolu-

*1. Voir plus haut la leçon sur *La critique biblique*.

ment l'application de la méthode critique aux études scripturaires; ils voudraient retenir la science orthodoxe dans le cercle de ce qu'ils appellent les opinions traditionnelles et qu'il conviendrait d'appeler simplement les opinions acceptées, depuis un certain temps, par la majorité des théologiens [1], touchant les effets de l'inspiration, l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse, l'origine du Pentateuque et de tel ou tel autre livre biblique. Ni les craintes des uns ni les clameurs des autres ne semblent justifiées.

Qu'on lise Origène et saint Jérôme, et l'on verra combien les anciens docteurs se sentaient libres dans les questions de critique textuelle et les questions d'authenticité biblique. Le même esprit de liberté se rencontre jusque chez les théologiens du moyen âge. Il disparaît graduellement, depuis la fin du XVIe siècle, par l'influence indirecte du protestantisme, et plus tard par réaction contre les tendances négatives du rationalisme. On peut dire néanmoins que ce qui serait nouveau dans l'Église, et d'une nouveauté dangereuse, ce serait la défiance à l'égard d'un examen sérieux et sincère des questions bibliques. Le péril, à l'heure présente, n'est

1. Surtout ceux qui ne sont pas exégètes. Les théologiens dont le suffrage doit compter en matière biblique sont principalement ceux qui ont approfondi non seulement la doctrine traditionnelle de l'Église sur les Écritures, mais encore la critique des Livres saints.

pas d'avancer sur le chemin de la science ; ce serait de rester immobiles, en niant le mouvement qui s'est accompli et qui s'accomplit encore autour de nous [1].

Si l'exégèse non catholique était arrivée, sur certains points particuliers, à des résultats certains ou très vraisemblables, que nous n'avions pas prévus, il ne devrait pas nous coûter de les reconnaître. La vérité, partout où elle se trouve, est toujours bonne à prendre. Les principes fondamentaux du catholicisme sont tels que les progrès scientifiques les plus considérables peuvent se produire en lui sans porter atteinte à sa constitution ou à ses doctrines. On ne saurait trahir la vérité traditionnelle en ouvrant les yeux à la vérité rationnelle. Le mot de capitulation, que l'on emploie quelquefois avec l'intention de rendre suspect ou odieux tout effort tendant à la restauration des études bibliques, n'est pas applicable au sujet dont on parle. Aucun dogme n'est en cause, et l'on ne fait pas de concession à une vérité, de quel ordre qu'elle soit, lorsqu'on la voit et qu'on l'accepte. De même qu'il faudrait flétrir l'homme qui, sous prétexte de science, travaillerait à ruiner la foi, ainsi celui qui, sous couleur de servir la foi, travaillerait à dérober en quelque sorte furtivement,

1. *Talia ex temporum cursu incrementa suscipiant (Scripturæ sacræ studia) quæ vere sint in præsidium et gloriam catholicæ veritatis.* Encyclique *Providentissimus Deus.*

pour les anéantir, les données certaines de la science, serait digne de tout mépris ; et il serait aussi nuisible que l'autre, car il compromettrait gravement la cause qu'il prétendrait servir. D'ailleurs, il ne saurait être question pour nous d'accepter sans contrôle les conclusions, même les plus vraisemblables, de la critique moderne, mais bien de reprendre, en les étudiant dans l'esprit de la véritable tradition catholique, tous les problèmes dont une étude approfondie de la Bible doit fournir la solution [1].

[1] Ceux qui se sont demandé avec une certaine anxiété si l'Encyclique *Providentissimus Deus* ne rend pas ce travail plus difficile, ou bien même si elle ne le défend pas comme attentatoire à l'autorité de l'Écriture, se troublent certainement à tort. L'Encyclique ne défend pas, elle recommande, au contraire, d'étudier à la fois l'histoire des textes bibliques et le témoignage de la tradition, le caractère propre des différentes parties de l'Écriture, les procédés suivis dans leur composition, les nuances particulières que présente la pensée des écrivains sacrés. Tout cela constitue la vraie critique, à laquelle doivent s'exercer principalement ceux qui sont appelés à enseigner l'Écriture sainte. L'Encyclique réprouve seulement les abus d'une critique audacieuse, qui, sans s'occuper de la tradition autrement que pour la contredire, s'adonne à l'examen des Livres saints afin d'improviser des hypothèses téméraires au sujet de leur origine, et des interprétations compromettantes pour leur autorité.

L'Encyclique fait une distinction importante, et qui n'a peut-être pas été assez remarquée, entre l'enseignement scripturaire qui doit être donné à tous les prêtres et celui par lequel on formera des professeurs d'Écriture sainte ou des exégètes chargés de représenter, en face de la critique rationaliste, la science catholique de la Bible. Le premier a nécessairement pour texte la Vulgate, interprétée surtout au point de vue doctrinal et théologique. Le second est fondé sur les textes originaux de l'Écriture étudiée au point de vue historique. Rien ne répondrait mieux,

IV

Un point que je n'ai pas traité directement dans ma leçon sur *La critique biblique* est la difficulté que pourrait opposer aux conclusions de la science exégétique la théorie de l'*inerrance* absolue de l'Écriture. La lumière, dit-on, jaillit de la discussion : peut-être se trouve-t-elle plus sûre et plus complète dans un examen tranquille et patient des difficultés à résoudre. Mais puisque le problème a été posé, il semble que ce soit un devoir pour quiconque voit le péril auquel une conception trop étroite de l'*inerrance* biblique pourrait exposer la foi

semble-t-il, à la pensée et au désir du Souverain Pontife que l'institution de cours spéciaux pour la formation des professeurs d'Écriture sainte dans telle ou telle Université catholique où l'on pourrait les organiser plus facilement, parce qu'on aurait des maîtres capables et de plus grandes ressources pour l'étude. Ces cours, s'adressant à un auditoire choisi, n'auraient pas tout à fait le même objet, ni le même caractère que ceux qui s'adressent au grand nombre : ce seraient des cours de langues orientales, hébreu, assyrien, syriaque, etc., et des cours d'exégèse savante où les questions d'introduction biblique seraient traitées, avec plus de développements, par leur côté historique; où les textes originaux de l'Écriture seraient commentés directement devant des auditeurs qu'une connaissance suffisante des langues anciennes aurait mis en état de suivre une telle explication. La protection éclairée de Léon XIII ne manquerait certainement pas à ceux qui entreprendraient cette œuvre dans un esprit de dévouement à l'Église, de respect pour la tradition, de zèle pour le progrès de la science catholique. (Note rédigée en 1894.)

des personnes éclairées, d'énoncer, dans un esprit de parfaite soumission à l'autorité de l'Église, les raisons que l'on peut faire valoir en faveur d'une opinion plus large.

L'*inerrance* de la Bible ne peut impliquer la vérité absolue de tout son contenu et de toutes ses propositions, quel que soit leur objet[1]. Un livre absolument vrai, pour tous les temps, dans tous les ordres de vérité, n'est pas plus possible qu'un triangle carré. Un livre, même divin, est toujours un livre; destiné aux hommes, il est encore et nécessairement un livre humain. Un livre absolument vrai pour tous les temps serait, s'il pouvait exister, inintelligible pour tous les temps. Un livre vrai selon la science d'aujourd'hui ne sera plus tout à fait vrai selon la science de demain. Si tous les hommes

1. Au fond et pratiquement, la théorie de l'*inerrance* absolue, telle qu'on la combat ici, n'est admise par personne. Mais beaucoup raisonnent comme s'ils l'admettaient en principe et comme s'il était indispensable de l'admettre. La Bible est aussi vraie qu'un livre peut l'être. Néanmoins elle ne présente pas uniformément l'expression exacte et complète de la vérité sur tous les points qu'elle touche. La parole divine adressée à tels hommes, dans telles conditions, a été dite pour eux ; dans sa forme elle est vraie relativement à eux, bien qu'elle soit absolument vraie dans sa substance. En face d'une difficulté réelle, le théologien qui veut y apporter une solution sérieuse dit la même chose que le critique non préoccupé de théologie. Tout le monde reconnaît, par exemple, que les auteurs bibliques, en ce qui regarde le système du monde, s'expriment conformément aux apparences, aux conceptions populaires, à la science du temps. D'où il suit que leurs énoncés en cette matière ne sont pas nécessairement conformes à la réalité des choses et n'ont qu'une vérité relative.

portent la marque de leur époque, il en est ainsi de leurs œuvres, particulièrement des œuvres littéraires, qui reflètent, avec l'individualité de leurs auteurs, les opinions et les mœurs de l'âge où ils ont vécu. Il n'existe pas de symbole contenant, sous une forme accessible aux esprits de tous les siècles, toute la somme de vérité que les hommes sont et seront jamais capables de comprendre. La vérité religieuse elle-même n'a pas été donnée à l'humanité comme un trésor immuable, une sorte de diamant incorruptible, destiné à être contemplé successivement par toutes les générations. La doctrine révélée ressemble plutôt à un germe précieux qui vit et grandit, substantiellement identique à lui-même sous le développement incessant qui est la manifestation et la condition naturelle de son existence. Il ne faut donc pas exiger de la Bible que sa vérité soit en rapport avec les états successifs de la science humaine. La Bible a été ce qu'elle devait être pour satisfaire aux besoins religieux de ses premiers lecteurs. Le rationaliste qui reproche à la Bible de contenir des erreurs en matière de sciences naturelles ou des inexactitudes en matière d'histoire, se montre injuste à son égard, et cette injustice ne trouve qu'une excuse insuffisante dans l'imprudence avec laquelle nous violentons parfois le texte scripturaire pour le mettre d'accord avec les données de la science moderne.

L'idée que la Bible serait en accord positif et permanent avec tous les résultats de toutes les sciences, naturelles et historiques, est trop évidemment contredite par les faits pour qu'un critique, abordant l'étude de la Bible sans préoccupation théologique, puisse ne pas la rejeter. Dans l'application, cette idée aboutit à une contradiction palpable, parce que l'on s'en autorise pour déterminer la signification et la portée des textes avant d'en examiner critiquement le contenu [1].

*1. Passage à interpréter conformément à la note précédente. Il s'agit de savoir si les moindres parties de l'Écriture contiennent, sur tous les points qu'elles touchent, même incidemment, le maximum de vérité qui a pu ou qui pourra être jamais connu en ce monde par l'esprit de l'homme avec les lumières de la nature et de la grâce. Or il est évident que la vérité de l'Écriture n'a pas ce caractère absolu et n'a jamais été comprise de la sorte par la tradition. Les livres de l'Écriture sont adaptés aux conditions historiques de leur publication. De ce fait providentiellement nécessaire, résulte la présence dans la Bible d'un élément relatif dont il ne faut ni exagérer ni contester l'importance au point de vue de l'interprétation Nous ne devons pas nous croire obligés, comme critiques, de retrouver dans chaque endroit de l'Écriture toute la somme de vérité que l'on est capable de connaître actuellement sur le point qui y est traité, comme si la Bible avait été écrite spécialement pour notre époque et comme si la science de notre temps était la règle immuable de la vérité. L'Encyclique nous prémunit contre cette tendance : « *In consideratione sit primum scriptores sacros, seu verius Spiritum Dei qui per ipsos loquebatur noluisse ista, videlicet intimam rerum adspectabilium constitutionem, docere homines, nulli saluti profuturai ; quare eos, potiusquam explorationem naturae recta prosequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora... Scriptor sacer... ea secutus est quae sensibiliter apparent, seu quae Deus ipse homi-*

Bien loin qu'une telle conception soit un article de foi, ce n'est pas même une doctrine théologiquement autorisée. Rien dans les documents scripturaires et traditionnels ne prouve que Dieu ait voulu faire aux écrivains sacrés ou mettre dans la Bible une révélation scientifique ; il n'a pas même voulu y mettre une révélation religieuse complète dès le début, et dans son ensemble, adéquate par elle-même aux besoins de tous les temps. La question de savoir en quel sens et dans quelle mesure la Bible est vraie, n'a été traitée *ex professo* ni dans la Bible ni dans l'ancienne tradition. Cette question n'existait pas pour les auteurs bibliques ni pour les Pères de l'Église ; les théologiens scolastiques l'ont à peine soupçonnée. Ni la Bible ni la tradition n'ont pu y faire de réponse claire et indiscutable. Mais il est permis de dire que la tradition y a fait une

nes atloquens ad eorum captum significavit humano more. Le Souverain Pontife dit expressément que ce principe n'est pas applicable seulement aux matières de sciences naturelles mais aussi à l'histoire. « Léon XIII, écrit un savant jésuite anglais, n'affirme nulle part que tous les récits de la Bible soient aussi rigoureusement historiques les uns que les autres ; mais il déclare que tous les récits qui sont vraiment historiques sont historiquement vrais... Admettons (par hypothèse) qu'Esdras ou un autre rédacteur (du Pentateuque), en agissant comme le supposent les critiques modernes, ait procédé conformément à une façon courante de parler, et non avec l'intention de créer la persuasion erronée que la législation placée dans la bouche de Moïse était tout entière et rigoureusement mosaïque, l'Encyclique nous laisserait libres d'interpréter les textes conformément à cette façon de parler. » P. H. Lucas ; *The Guardian*, 25 avril 1894.

réponse qui, pour être implicite, n'en est pas moins significative. Les Pères de l'Église et les anciens commentateurs avaient trouvé le moyen de concilier avec le principe de l'inspiration verbale, des interprétations qui nous semblent parfois très risquées. Leurs procédés exégétiques, en partie abandonnés aujourd'hui, ne laissent pas d'être instructifs. Les auteurs ecclésiastiques ont traité la Bible comme un livre vrai, mais vrai à condition d'être interprété. N'est-ce pas encore le grand argument que l'Église catholique oppose avec raison au protestantisme?

La Bible est un livre ancien, un livre écrit par des hommes et pour des hommes, dans des temps et des milieux étrangers à ce que nous appelons la science. Les erreurs de la Bible[1] ne sont pas autre chose que le côté relatif et imparfait d'un livre qui, par cela même qu'il était livre, devait avoir un côté relatif et imparfait. Toutes les défectuosités qui nous frappent dans l'Écriture et qui résultent soit des opinions courantes de l'antiquité en matière de cosmologie et de sciences naturelles, soit du manque d'informations historiques sur les temps primitifs ou trop anciens, soit des procédés de composition usités dans le milieu où les Livres saints ont été écrits, soit enfin du caractère plus simple et plus rudimentaire des croyances reli-

1. Ou plutôt ce qu'on appelle ainsi.

gieuses dans les âges très reculés, étaient pour la Bible une condition de succès, on pourrait dire une qualité indispensable. En ce sens, on peut dire que ces imperfections contribuaient à rendre la Bible vraie pour le temps où elle a paru [1]. Cette vérité

*1. « Dieu, en parlant aux hommes, a dû employer le langage des hommes. Or tout langage humain est imparfait. Il se compose de mots et les mots sont des signes, des images toujours incomplètes de la réalité... Les langues sémitiques sont encore plus impropres que les langues aryennes à rendre toutes les fines nuances de la pensée... Le travail de subtile et délicate analyse fait par les philosophes de la Grèce dans le domaine intellectuel, travail admirable dont héritèrent Rome d'abord et ensuite les nations de l'Europe moderne, a manqué aux idiomes des enfants de Sem. Leur métaphysique, leur psychologie sont presque nulles. La science, dans le sens que nous attachons aujourd'hui à ce terme, n'existait pas pour eux.. Nous sommes arrêtés à chaque pas, même quand nous lisons les auteurs anciens de même race que nous... Combien la difficulté ne s'accroît-elle point quand les vieux écrivains dont nous lisons les œuvres ont non seulement écrit en une langue d'un génie différent de la nôtre, mais ont eu une autre manière de concevoir et de penser, ont vécu une tout autre vie et employé des mots semblables dans un sens tout différent... Leurs œuvres sont des fragments décousus plutôt qu'un tout suivi, une mosaïque de documents plutôt qu'un ensemble enchaîné, soudé ou fondu... L'ignorance des siècles passés relativement à l'origine du monde, à sa formation, aux lois qui le régissent, était profonde. Actuellement encore que d'obscurités et que d'hypothèses ! Que serait-il donc arrivé si Dieu, dans l'Écriture, nous avait donné l'énigme de la science ? L'Écriture aurait été rejetée par tous ces hommes, imbus de leur savoir, parce qu'elle n'aurait pas été d'accord avec leurs rêves du moment. La Providence a donc été sage en mettant le livre de la révélation en dehors des opinions changeantes des savants de la terre, et en parlant sur ces matières la langue du peuple. » VIGOUROUX, *Les livres saints et la critique rationaliste*, I, 13-20, 64. S. JÉROME disait déjà (*In Jer* ; MIGNE, *Patr. lat.*, XXIV,

purement relative ne porte aucun préjudice à la valeur absolue des principes qui sont la base de l'enseignement biblique. Conçoit-on la révélation religieuse complète dès le début? Elle eût été inintelligible. L'imagine-t-on compliquée d'une révélation scientifique dont nul ne se serait aperçu avant les temps modernes? Elle eût été en partie inutile.

On dit, il est vrai, qu'une révélation scientifique n'était pas nécessaire pour éviter les erreurs scientifiques, parce que l'Esprit-Saint aurait guidé les écrivains sacrés de telle sorte que, tout en partageant les idées populaires sur le système du monde, et les habitudes littéraires de leur temps, ils n'auraient jamais risqué une assertion contraire à la vérité des choses [1]. Mais il suffit, pour savoir à quoi s'en tenir, de regarder le texte biblique et de voir à quelles échappatoires la théorie de l'*inerrance* absolue de l'Écriture réduirait sur certains points notre apologétique. On peut dire, en se plaçant au point de vue

855) : *Multa in Scripturis sanctis dicuntur secundum opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat.*

1. Il résulterait de là que les écrivains sacrés se seraient mépris sur le véritable sens de leurs discours. L'auteur de la Genèse, croyant parler du firmament, aurait parlé de l'espace; croyant parler de jours, il aurait parlé d'époques; ayant sur les astres les idées de son temps, il en aurait parlé comme Laplace. Cependant on doit dire des auteurs inspirés en général ce que saint Jérôme dit des prophètes : *Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetæ, in extasi sunt locuti, ut nescirent quid loquerentur, et cum alios erudirent, ipsi ignorarent quid dicerent. In Is.* (*P. l.* XXIV, 19).

de la théologie, que les auteurs bibliques ne se sont pas trompés dans les endroits où nous les prenons en défaut, parce qu'ils n'ont pas eu l'intention formelle d'enseigner comme vrai en soi ce que nous trouvons erroné. Mais dès que l'on rejette cette explication, l'on se heurte à des difficultés sans fin. La semaine de la création génésiaque sera éternellement réfractaire à la géologie ; le firmament ne peut être aucunement remplacé par l'espace indéfini, et, d'un bout à l'autre de l'Écriture, la terre est supposée réellement immobile sous la coupole des cieux. On cherchera toujours en vain l'emplacement réel du paradis terrestre et la source commune des quatre fleuves. On tourmentera inutilement les généalogies patriarcales pour faire cadrer la chronologie biblique avec les données certaines de l'assyriologie et de l'égyptologie. On ne fera pas croire aisément à un lecteur sérieux que Saül, au moment où David allait combattre le Philistin, connaissait seulement le harpiste et non le jeune homme vaillant qui était son écuyer, ou bien qu'il voulait, en bon père de famille, prendre des informations sur son futur gendre ; etc., etc. Pour chercher dans la Bible trop de vérité, l'on s'expose à y trouver beaucoup d'erreurs [1].

* 1. Les données concernant le système du monde, la cosmogonie, la géographie du paradis terrestre, sont en rapport avec la science du temps. Les généalogies patriarcales sont une sorte de chaîne à laquelle les écrivains bibliques ont rattaché ce qu'ils savaient de l'antiquité préhistorique et qui sert principalement à

L'inspiration des Écritures est à concevoir comme un concours divin dont le but a été de préparer à l'Église une sorte de répertoire pour l'enseignement religieux et moral. Ce concours échappe à notre analyse, comme toutes les opérations divines dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel. Mais on peut affirmer, sans crainte de se tromper, que ce concours spécial a prévenu et enveloppé toute l'activité des écrivains sacrés, en sorte qu'il est impossible de discerner dans leurs œuvres ce qui vient

montrer la continuité de l'action providentielle dans l'histoire de l'humanité. Le livre de Samuel contient deux relations concernant les premiers rapports de David et de Saül. Le dernier rédacteur n'a pas jugé à propos de préférer l'une à l'autre : était-il obligé de se prononcer sur la valeur de ces documents ? Il est vrai pourtant que l'une de ces relations peut être plus exacte que l'autre au point de vue historique. La lettre d'Élie exprime, dans le langage du Chroniqueur, ce que les prophètes ont pensé de la conduite du roi Joram ; la circonstance de la lettre envoyée encadre la leçon qu'a voulu donner l'historien. Il faut en dire autant de la mention de Salmanasar dans le livre de Tobie, du nom attribué au roi de Ninive dans le livre de Judith, du titre et de la généalogie de Balthasar dans le livre de Daniel. Ce sont des données vagues que les auteurs sacrés ont pu, d'ailleurs, emprunter en partie à la tradition et dont ils n'avaient pas à faire autrement la critique. D'une manière générale, les trois premiers évangélistes n'attachent que peu d'importance à l'enchaînement historique des faits. Job, les Psaumes, l'Ecclésiaste ne contredisent pas doctrinalement l'enseignement des livres plus récents ; ils correspondent à un degré moins élevé de la révélation divine. L'imminence du règne messianique était un effet de perspective qui avait ses raisons providentielles et psychologiques. L'homme rapproche de lui l'objet de son espoir et il a besoin, pour agir, de le voir tout près. La foi des prophètes et des apôtres n'embrassait pas pour cela une illusion, bien que les contours matériels et flottants de leurs espérances, si l'on peut s'exprimer ainsi, manquent de réalité.

uniquement de Dieu et ce qui vient uniquement de l'homme. Tout vient à la fois de l'un et de l'autre. Les vérités religieuses et morales, objet propre de la révélation, apparaissent dans l'Écriture telles que les écrivains bibliques ont été capables de les concevoir. D'autre part, on n'imagine pas qu'il puisse y avoir, dans un livre inspiré, tel ou tel élément resté en dehors de l'influence divine, qui, selon la doctrine traditionnelle, atteint le livre comme livre, et l'atteint tout entier. Cette influence atteint même d'une certaine manière les imperfections que l'on qualifie d'erreurs et qui n'étaient point telles au jugement des écrivains sacrés et de leurs premiers lecteurs.

Ce qu'on appelle erreur n'est pas d'ordinaire un élément séparé de ce qui est pour nous la vérité. Les deux éléments ne sont même pas toujours facilement séparables dans la pensée des écrivains bibliques et dans leurs livres. Ils peuvent être séparés et ils le sont toujours plus ou moins dans le commentaire ecclésiastique, où l'on applique aux besoins des temps les principes de la révélation biblique, et où l'on est obligé de la dégager du moule ancien qui l'a d'abord enfermée. Là où les Pères cherchaient quelque sens mystique permettant de trouver l'édification dans des difficultés qu'il n'était point alors nécessaire d'expliquer à fond, l'exégèse critique découvre certaines libertés de rédaction qui ne sont

pas dans nos habitudes modernes, mais qui étaient dans celles des écrivains bibliques, et en vertu desquelles ils ont pu énoncer telle donnée moins sûre ou hypothétique, telle combinaison de faits, artificielle et non historique, sans avertir expressément le lecteur. La Bible reste vraie, comme le croyaient les Pères, vraie à condition d'être interprétée.

La Bible est vraie, mais l'Église est infaillible. Un livre, si vrai qu'il soit, ne peut s'interpréter lui-même, se proportionner à l'état intellectuel, moral, social des temps pour lesquels il n'a pas été écrit. Voilà pourquoi le commentaire ecclésiastique a varié de caractère et de forme suivant les différentes époques. Il a besoin d'être toujours nouveau, tandis que la Bible est obligée de rester ce qu'elle est. Le commentaire historique ne détruit pas le commentaire traditionnel de la Bible ; il en vérifie simplement les bases. Ce que le progrès de la science scripturaire paraît enlever au prestige de l'Écriture manifeste la nécessité du magistère ecclésiastique. La critique fait ainsi l'apologie de l'Église contre les sectes fondées sur l'autorité de la Bible seule.

Les conclusions du présent article peuvent se résumer en quelques mots :

La question biblique n'est pas uniquement une question de théologie [1] ; elle consiste principalement

* 1. La question théologique est maintenant résolue par l'Encyclique *Providentissimus Deus* ; ce n'a jamais été la vraie question biblique.

à savoir dans quelle mesure les résultats de la critique moderne modifient les opinions reçues touchant la composition et l'interprétation historique des Livres saints. La meilleure façon de la résoudre serait de reprendre et de reviser, au point de vue catholique, tout le travail de l'exégèse indépendante[1]. Le dogme chrétien et la saine théologie laissent aux savants toute la liberté dont ils ont besoin à cet effet.

Une interprétation trop étroite du dogme de l'inspiration pourrait être un obstacle sérieux au progrès de la science catholique. Mais la façon dont certains théologiens semblent entendre l'*inerrance* de la Bible[2] ne s'offre pas à nous comme un dogme ni comme une doctrine liée nécessairement au dogme.

La vérité des Écritures est une vérité que l'on peut dire, à certains égards, *économique*. Elle est coordonnée à l'infaillibilité de l'Église qui l'interprète. La forme sous laquelle cette vérité a été présentée d'abord implique, relativement à nous, beaucoup d'imperfections que l'on peut, au point de vue de la science moderne, qualifier d'erreurs, mais qui,

* 1. *Hos autem ipsos* (*qui ad sacras Litteras profitendas designantur*) *doctiores esse oportet atque exercitatiores in vera artis criticæ disciplina.* Encyclique *Providentissimus Deus.*

* 2. En faisant de l'Écriture une série de propositions ayant toutes la même valeur de vérité pleine, constante et immédiatement adaptée à tous les états de la science humaine.

n'étant pas l'objet de l'enseignement révélé contenu dans la Bible[1], jouissent, au point de vue théologique, d'une sorte de vérité proportionnelle, comme condition inévitable de la révélation dans les temps bibliques.

Ces opinions n'ont, au fond, rien de nouveau. A l'heure actuelle, beaucoup les conçoivent telles qu'on vient de les lire et préfèrent laisser à autrui le soin de les exprimer en public. Mais une parole sincère et pacifique a toujours le droit de se faire entendre : tous sont à même d'en faire leur profit si elle est bonne, et il est facile de la corriger en ce qu'elle peut avoir de défectueux[2].

* 1. Ni de l'enseignement biblique en général. Les imperfections dont il s'agit tiennent à la forme de l'enseignement, non à la substance, bien que les deux éléments ne soient pas toujours faciles à distinguer. La notion de l'*économie* biblique a été remarquablement traitée par un théologien catholique anglais dans le *Tablet*, 28 avril, 5, 12 et 19 mai 1894.

* 2. A la suite de cet article, l'auteur a dû quitter l'Institut catholique de Paris, où il avait enseigné pendant douze ans. Quoiqu'on l'ait dit et même écrit souvent, l'Encyclique *Providentissimus Deus* n'a été ni la cause, ni le prétexte de la mesure prise à son sujet par les Évêques fondateurs. Il n'appartenait déjà plus à l'Institut catholique lorsque l'Encyclique a été publiée. Voir *Revue critique* du 3 janvier 1898, p. 6-7.

IV

LES ONZE PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE[1]

On a déjà écrit sur ces chapitres beaucoup de commentaires. Celui que vient de faire paraître un savant anglais, M. Ryle, dont nous signalions dernièrement l'Histoire du canon de l'Ancien Testament[2], a le mérite d'être assez court et facile à lire[3]. L'auteur a voulu mettre d'accord les exigences légitimes de la science avec le respect dû à une partie très importante des Livres saints. Au point de vue de l'exégèse critique, son livre ne contient rien de bien nouveau; ce sont précisément les conclusions de cette exégèse que M. Ryle essaie de faire valoir, en montrant que l'autorité de la Bible n'a rien à y perdre, mais, au contraire, que les récits de la Genèse gagnent à être compris dans leur sens naturel et primitif, tandis que le traitement violent auquel on les soumet volontiers pour les concilier avec les idées et la science de notre temps ne peuvent que les compromettre.

1. *Enseignement biblique*, janvier-février 1893.
2. *Enseignement biblique*, septembre-octobre 1892.
3. *The early Narratives of Genesis. A brief introduction to the study of Genesis I-XI.* Londres, Macmillan, 1892, in-12, 138 pages.

I

Nul n'ignore combien il est facile, en traitant de pareils sujets dans un esprit critique, de froisser les opinions des personnes qui sont restées étrangères au mouvement de la science contemporaine. Alors même qu'on apporte à l'examen de ces problèmes délicats toute la réserve, toute la prudence, tout le respect convenables, on risque toujours de passer pour téméraire. Il existe encore, à l'heure présente, un grand nombre de personnes, et de personnes relativement instruites, qui croient à la création du monde en six jours de vingt-quatre heures; il en est d'autres qui sont persuadées, avec beaucoup de raison, que le développement de l'œuvre créatrice a occupé de longs siècles, mais qui ont pensé retrouver dans les six jours du récit biblique tout ce que la science de notre temps nous apprend en matière d'astronomie, de cosmologie, de géologie; parmi ces dernières, quelques-unes ont fait des livres, et même parfois de gros livres, pour démontrer le parfait accord de la science moderne avec la cosmogonie mosaïque. Toutes ces personnes ne peuvent manquer d'être désagréablement impressionnées si on vient leur dire que l'accord prétendu entre la science et le

récit biblique de la création n'est qu'une hypothèse dont on a pu se contenter avant qu'elle fût démontrée insoutenable, mais qu'on ne saurait plus défendre aujourd'hui sans danger pour l'Écriture, et l'Église, et la foi.

Il est vrai pourtant qu'elles ne sont pas seules au monde. D'autres personnes existent qui voient clairement et l'impossibilité d'admettre scientifiquement la création du monde en six jours, et l'impossibilité de trouver autre chose dans le récit biblique. On peut, sans le moindre parti pris, trouver cela évident. Que faire ? Se défendre de voir ce qu'on voit, ou bien rejeter la Bible parce que la première page n'est pas tout à fait ce que pense tel ou tel ? L'une de ces extrémités est aussi dangereuse que l'autre. Les opinions ont toujours été partagées sur l'interprétation de la cosmogonie mosaïque. Des hommes tels que saint Augustin ont pu penser et dire qu'il ne fallait pas y voir une description réelle. Que ne diraient-ils pas aujourd'hui ! L'attachement pharisaïque à la lettre de ce récit et d'autres semblables n'est pas dans l'esprit de la vraie tradition catholique. La tradition a toujours attaché plus d'importance à leur fond qu'à leur forme ; elle en a surtout retenu l'idée, qu'elle a fait valoir de diverses manières pour l'instruction des fidèles. Tout autre est la situation de l'exégèse protestante conservatrice (on le sent bien en lisant M. Ryle) : cette exé-

gèse a besoin non seulement que la Bible soit vraie, mais que la vérité biblique soit à fleur de sol, reconnaissable du premier coup pour toutes les intelligences. Pour qu'un tel système pût se soutenir, il faudrait que la Bible ne contînt même pas de métaphores. Si elle contient des récits qui, nonobstant l'apparence historique, ne doivent pas être pris à la lettre, on peut dire encore que la Bible est vraie, mais non pas que le sens en est toujours clair.

M. Ryle ne parle pas de ces difficultés ; mais il est visible, d'un bout à l'autre de son livre, qu'il combat des opinions ou des préjugés très puissants encore en Angleterre, et que sa thèse, qui paraîtrait peut-être hardie chez nous (pour autant qu'elle s'applique aux onze premiers chapitres de la Genèse et non seulement au premier), ne le paraîtra pas moins dans l'Église anglicane. Cependant M. Ryle soutient sa thèse, il a raison de la soutenir, puisqu'il la croit vraie, et qu'elle a chance de l'être en grande partie.

« L'ancienne position n'est plus tenable, écrit-il. La période de transition, où le jugement reste suspendu dans l'inquiétude, touche à sa fin. C'est un fait connu et constaté que l'interprétation de l'Écriture n'est ni moins littérale, ni moins spirituelle, ni moins conforme aux exemples donnés par le divin Maître, quand elle a été rendue plus fidèle à l'histoire par l'épreuve du criticisme et de l'analyse litté-

raire. » Si le sens de certains détails prête encore à discussion, il y a déjà beaucoup de points incontestables ou du moins très vraisemblables.

Voici maintenant les conclusions du docte commentateur : les récits contenus dans les onze premiers chapitres de la Genèse viennent de deux sources principales, le document sacerdotal (premier élohiste) et le document iahviste ; la cosmogonie du premier chapitre n'a pas, comme telle, un caractère d'historicité plus accentué que les cosmogonies de l'antiquité profane, mais une idée enfantine du système cosmique et de son origine y sert d'enveloppe à des notions très hautes sur Dieu, l'homme et la religion ; il est inutile de chercher l'emplacement du paradis terrestre, la description qui en est faite n'étant pas d'une géographie exacte ; on ne voit pas que, dans la pensée du narrateur, le serpent représente l'esprit du mal ; le récit tout entier de la chute est dans le ton poétique des vieilles légendes israélites, mais la doctrine qu'il contient sur l'origine du mal et le péché, le sens moral qui se dégage de l'ensemble et des principaux détails, assignent à cette page une place de premier ordre dans le livre des révélations divines ; les généalogies patriarcales servent simplement à donner un cadre à la philosophie de l'histoire primitive ; le mariage des fils de Dieu avec les filles de l'homme est une ancienne légende à laquelle on a voulu trouver une

signification morale, et c'est comme une autre version de la chute originelle ; le récit du déluge correspond sans doute à un fait réel, mais à un fait sémitique, et il n'a pas été écrit pour conserver le souvenir de cet événement, mais on a voulu tirer de la tradition une leçon théologique, donner de la justice de Dieu dans le passé la même idée que les prophètes ont fait prévaloir dans leurs descriptions de l'avenir ; le dixième chapitre n'est autre chose qu'une classification des peuples connus d'Israël à l'époque où ce tableau fut dressé ; les rapports généalogiques sont l'expression figurée de l'ethnologie préhistorique et ne sont pas à prendre à la rigueur, mais ils enseignent l'unité de la famille humaine ; il faut également chercher un sens moral et non un fait historique dans le récit concernant la tour de Babel ; le caractère artificiel de la chronologie biblique pour la période comprise entre le déluge et Abraham résulte évidemment de son insuffisance ; les onze chapitres, dans leur ensemble, ont été tirés d'un vieux fonds de légendes communes aux peuples sémitiques, et dont on a tiré parti chez les Hébreux au profit de l'enseignement monothéiste.

Comme il nous est impossible d'exposer les raisons qui appuient chacune de ces opinions et d'en faire la critique, nous nous bornerons à quelques observations générales.

On ne peut guère contester l'interprétation donnée

par M. Ryle au prèmier chapitre de la Genèse; et si l'on écarte l'interprétation historique pour celui-ci, on est amené fatalement à l'écarter, au moins dans une très large mesure, pour les suivants, ces chapitres n'offrant pas au critique plus de données réelles et positives que le premier, bien qu'ils puissent contenir certaines indications, certains souvenirs qui intéressent l'histoire des faits, tandis que le premier récit de la création intéresse uniquement la théologie et l'histoire des idées.

Mais, supposé qu'on aille jusque-là, ne sera-t-on pas obligé d'aller plus loin encore ? La question est sans doute indiscrète, puisque M. Ryle, qui n'a pu manquer de se la poser, n'a pas jugé bon de communiquer au public la réponse qu'il se fait à lui-même. Peut-être eût-il été utile, afin de prévenir tout malentendu, d'affirmer que le critique se trouve, avec la légende d'Abraham, sur un terrain plus solide, historiquement parlant, que dans les chapitres précédents? Quoi qu'en aient dit certains exégètes, l'épisode de Codorlaomor est un assez bon certificat d'existence personnelle délivré au Père des croyants. Faut-il dire cependant que, s'il n'y a pas d'histoire avant le chapitre XII, ce chapitre et les suivants ne contiennent que des éléments rigoureusement historiques? Est-il vrai que, les onze premiers chapitres étant purement légendaires et demandant à être interprétés de la façon la plus

large, tout doit être pris ensuite à la lettre ? Certainement M. Ryle ne le pense pas, Il faut bien qu'il y ait une transition. Les souvenirs relatifs aux patriarches hébreux ont été gardés par la tradition qui a fourni les onze premiers chapitres de la Genèse. La somme de vérité historique retenue par cette tradition doit croître à mesure qu'on s'approche des temps pleinement historiques, et ces temps commencent pour Israël, ainsi que pour tout autre peuple, à partir de l'époque où son histoire est appuyée sur des témoignages contemporains des faits. Tel paraît être du moins le développement logique du système. Le système est-il vrai ? Quelles en sont les conséquences ? C'est aux documents qu'il faut le demander, car eux seuls peuvent nous l'apprendre.

Ce qu'il faut accorder à M. Ryle, et ce qu'il importe de proclamer bien haut dès maintenant, c'est que le but poursuivi par les écrivains hébreux à qui nous devons les récits généraux du commencement de la Genèse, était un but d'instruction religieuse et morale. Le narrateur élohiste n'a pas écrit pour dire que les animaux avaient été créés avant l'homme, et le narrateur iahviste pour affirmer le contraire : tous deux ont voulu enseigner que le monde et l'homme ont été créés par Dieu, et le côté scientifique et historique de la question ne les a pas plus préoccupés l'un que l'autre. C'est pour

cela que, nonobstant les différences de rédaction, ils sont parfaitement d'accord. De même pour le déluge : tous deux le supposent universel pour la terre et pour l'humanité ; mais ce n'est pas l'existence d'un pareil cataclysme, dans telles circonstances données et avec telles conséquences matérielles, qui leur tient au cœur, ce sont les circonstances religieuses, c'est-à-dire l'interprétation morale du fait ; quant au reste, à la durée du déluge, à ses causes physiques, à son extension réelle, à la date précise où il faut le reporter, à la valeur même de la tradition qui leur en a transmis la connaissance, ce sont là autant de questions bien curieuses pour nous, mais qui n'avaient pour eux aucun intérêt. Les exégètes qui croient, en affirmant seulement l'existence d'un déluge partiel pour l'humanité, rester dans le sens de la Genèse, ne s'en écartent pas réellement. Ils auraient tort néanmoins de penser qu'ils sont tellement dans le vrai, que les tenants du déluge universel, ou, tout au contraire, ceux qui diminueraient encore davantage l'importance du fait matériel en maintenant la signification morale du récit et de son contexte, à savoir l'unité de la famille humaine et l'exercice de la justice providentielle depuis l'origine du monde, seraient nécessairement dans le faux. Du point de vue biblique, il n'y a pas de différence entre toutes ces interprétations, et ce n'est pas en partant des données de la

Bible que l'on peut établir ce que le déluge a pu être dans la réalité. Toutes les interprétations historiques du récit biblique ne sont au fond que des hypothèses, et il serait bon de n'y pas voir autre chose, sauf à les classer selon leur degré de probabilité dans l'état présent de la science. La signification morale de la narration est le seul point qui soit absolument hors de controverse, parce que c'est le seul point que les auteurs bibliques ont voulu réellement traiter.

Ce principe étant posé pour assurer à l'exégète la liberté de ses recherches, il convient de ne pas formuler trop hâtivement les conclusions de détail. L'explication des onze premiers chapitres de la Genèse touche à trop de questions importantes et difficiles pour qu'une extrême prudence ne s'impose pas dans le choix des hypothèses. Il y a surtout un côté de cette *préhistoire* qui est encore obscur et dont l'examen réclame beaucoup de circonspection : c'est le rapport des récits bibliques avec les récits analogues de la tradition chaldéo-assyrienne. M. Ryle n'a pas hésité à se prononcer pour l'antériorité de la tradition chaldéenne et la dépendance de la tradition hébraïque : à prendre les choses d'une manière générale, et dès qu'on abandonne l'historicité absolue des récits bibliques, cette hypothèse n'a rien que de vraisemblable. Seulement il faudrait éviter les rapprochements douteux. Beaucoup d'auteurs

ont parlé des sept jours de la création babylonienne, et M. Ryle en parle après eux : le fait est qu'il n'y en a pas la moindre trace dans les textes cunéiformes. On a cru que le poème babylonien de la création contenait sept tablettes ; des sept tablettes on a fait sept chants, et des sept chants sept jours. Or le nombre des tablettes n'est pas certain ; on ne voit pas que le poème ait été divisé en sept chants ; il n'y est pas question de sept jours, et l'œuvre créatrice n'y est pas divisée en six parties. L'identité du serpent de la Genèse avec Tiamat, personnification de la mer chaotique, est souverainement improbable. Il n'y a aucun rapport entre le monstre que le dieu créateur, Marduk, partage en deux pour faire d'une moitié la voûte céleste, de l'autre moitié l'hémisphère terrestre, et le serpent tentateur, simple animal créé comme tous les autres par Iahvé, puis condamné par lui à ramper tristement sur le sol. M. Ryle a cité, à propos du fruit défendu, la traduction d'un passage mal conservé de l'épopée babylonienne, où il doit être question de tout autre chose. La mythologie chaldéenne connaît l'arbre de la vie, et même des arbres de science, mais ce sont des arbres-oracles. L'arbre du paradis terrestre pourrait s'appeler l'arbre de la conscience, et cet arbre-là ne s'est pas rencontré jusqu'à présent dans les textes assyriologiques. La parenté des deux traditions, chaldéenne et hébraïque, est, en beaucoup

de cas, si éloignée, à raison du temps qui les sépare de leur commune origine, et leur esprit est si différent, que la Bible est toujours à interpréter par elle-même.

L'ouvrage de M. Ryle se termine par des réflexions pleines de justesse et auxquelles nul exégète sensé ne refusera de souscrire : « En reconnaissant le caractère composite de la rédaction (de Gen. i-xi) et l'absence de notions scientifiques, on ne jette pas le moindre blâme sur l'Écriture. Là comme ailleurs l'instrument de la révélation divine est circonscrit par les limites où s'enfermait la science de l'époque où elle s'est produite. Plus nous sommes à même d'examiner de près la charpente humaine des Écritures, plus respectueusement nous devons reconnaître la présence de l'esprit qui les pénètre. Accepter franchement les données de la science et les résultats de la critique n'est pas une concession faite au scepticisme par le savant chrétien : ce n'est qu'un pas en avant dans la connaissance des voies que Dieu a suivies pour se manifester à l'homme. »

II

On nous permettra de signaler ici les articles que nous avons publiés, plusieurs mois avant que parût l'ouvrage de M. Ryle, dans la *Revue des Reli-*

gions [1], sur le poème babylonien de la création et l'épopée de Gilgamès, où se trouve le récit du déluge. Comme ces articles terminaient une série d'études sur la religion chaldéo-assyrienne, nous n'avons pu y donner un commentaire complet des premiers chapitres de la Genèse, mais nous avons indiqué simplement le rapport qui existe entre les documents bibliques et les textes cunéiformes. Nous croyons bon d'expliquer ici nos principales conclusions.

Dans ces articles il y a, touchant l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse, une opinion qui nous paraît à peu près certaine, et une hypothèse que nous croyons très vraisemblable. Notre opinion est que les premiers chapitres de la Genèse ne contiennent pas une histoire des origines du monde et de l'humanité, mais plutôt la philosophie religieuse de cette histoire, bien qu'il y ait dans ces chapitres certains souvenirs traditionnels ayant une signification historique ; notre hypothèse est que le cadre dans lequel cette philosophie religieuse nous est présentée a été fourni en partie par la tradition chaldéenne. L'opinion est presque entièrement indépendante de l'hypothèse. Mais, dans la *Revue des Religions* [2], nous avons dû placer l'hypothèse au premier rang, sans donner à l'opinion tous les

* 1. Publiée par M. l'abbé Peisson, nov. 1891 et mars 1892.
* 2. Et depuis, dans *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse.*

développements qu'elle comporterait dans un commentaire de la Genèse.

Nous ne dissimulons pas que notre opinion est assez nouvelle dans l'exégèse catholique ; mais nous ne voyons pas qu'elle puisse être combattue au nom d'un principe théologique, soit au nom de l'inspiration des Écritures, soit au nom de la tradition, interprète autorisée des mêmes Écritures.

De ce qu'un document inspiré revêt la forme d'histoire, il ne suit pas qu'il ait nécessairement un caractère historique. Il a le caractère qui lui appartient à raison de sa nature et de son contenu. Telle parabole de Notre-Seigneur a la forme d'histoire [1], et n'est pas le récit d'un fait réel. Ailleurs, dans certains endroits où l'écrivain sacré ne manifeste aucune intention symbolique, l'appréciation des données scripturaires est plus délicate. Il est des cas pourtant où l'exégèse la plus timorée se trouve obligée de recourir à des interprétations fort larges. Dans la généalogie qui se trouve au commencement du premier Évangile, nous lisons que Joram engendra Ozias. Trois générations ont été omises de propos délibéré, parce que l'auteur ne voulait avoir que quatorze générations depuis David jusqu'à la captivité [2]. Voilà certes une raison bien peu intelligible

* 1. Le bon Samaritain, le Riche et Lazare.

* 2. En en mettant dix-sept, il « aurait détruit l'économie de sa distribution ». VIGOUROUX, *Livres saints et critique*, III, 477.

pour nous ; et pourtant il est clair que l'auteur n'en avait pas d'autre. Faut-il donc s'étonner que les généalogies patriarcales soient à interpréter plus librement encore que celle de saint Matthieu ? Quand nous lisons que Cham eut pour fils Misraïm (c'est-à-dire l'Égypte ou les Égyptiens) et que Misraïm engendra les Lydiens, les Lybiens, etc., ces allégations comportent un sens moins rigoureux que la donnée véritablement historique : David eut pour successeur Salomon, son fils. Ces différences ne sont point particulières aux généalogies ; mais nous citons ces exemples parce qu'ils sont frappants et incontestables. On en trouverait facilement d'autres. D'après le premier chapitre de la Genèse, Dieu dit aux animaux de croître et de se multiplier. Le texte est très explicite. Cependant nul ne pense qu'il soit question d'un ordre formulé réellement. C'est le caractère du document qui en règle l'interprétation scientifique ; une indication non historique ne devient pas histoire par le fait qu'elle se trouve dans un écrit inspiré. Si donc les onze premiers chapitres de la Genèse ne se présentent pas comme document historique au sens complet et moderne du mot, la doctrine de l'inspiration n'est aucunement mise en cause. Historiques ou non, ces chapitres sont inspirés. Ils peuvent avoir et ils ont une raison d'être suffisante, une valeur doctrinale assez haute pour manifester, autant que d'autres parties

de la Bible, leur caractère divin. Nous n'avons pas le droit d'en forcer le sens naturel pour y introduire, au nom de l'inspiration, une précision scientifique et une exactitude matérielle auxquelles ils ne prétendent pas.

L'autorité de la tradition a un objet déterminé, « les choses de foi et de mœurs, qui ont trait à l'édification de la doctrine chrétienne ». La substance doctrinale des onze premiers chapitres de la Genèse est facile à résumer : ils enseignent Dieu, créateur du monde et de l'humanité, providence toute-puissante, juste et miséricordieuse, l'unité de l'espèce humaine, la déchéance primitive, avec l'espoir de relèvement. Ces doctrines se présentent dans la Bible sous forme concrète ; en elles-mêmes, ce sont des idées qui expliquent des faits généraux, l'existence du monde, celle de l'homme et l'origine du mal. L'autorité de la tradition garantit-elle absolument l'exactitude historique de la forme sous laquelle les doctrines sont présentées ou seulement les doctrines elles-mêmes ? Pour que la forme sous laquelle ces doctrines sont présentées dans la Bible dût être considérée comme vraie historiquement par l'autorité de la tradition ecclésiastique, il faudrait deux choses : d'abord, que les faits matériels, et non seulement la doctrine inculquée par les faits, appartinssent à l'objet de la foi ; secondement, que la tradition fût unanime à les présenter comme

tels. Les deux conditions sont corrélatives. Un fait qui appartient à l'objet de la foi n'a pu être négligé entièrement comme tel par la tradition ; et un fait que la tradition regarde comme appartenant à l'objet de la foi y appartient nécessairement. Or nous voyons la tradition unanime sur l'interprétation doctrinale des faits, mais nous sommes loin de trouver la même unanimité dans l'interprétation historique, et surtout nous ne voyons pas que les Pères et les anciens Docteurs aient eu l'intention de présenter le commentaire historique donné par eux aux premiers chapitres de la Genèse comme appartenant à l'objet de la foi [1].

Sans doute, il y a lieu de faire à cet égard une certaine distinction entre le premier chapitre et les suivants. Le premier chapitre a été un thème inépuisable où la science de toutes les époques a essayé de se retrouver, où elle a cru se retrouver, parce qu'elle se faisait écho à elle-même dans le commentaire. On peut voir toutes les incertitudes et les

1. « Alors même que ces écrivains vénérables (les Pères de l'Église) auraient été unanimes dans leur explication scientifique de l'origine du monde, nous ne serions nullement obligés de nous en rapporter à leurs opinions, parce que la science n'est pas un dépôt conservé par la tradition comme la vérité révélée. Nous ne sommes pas plus liés par les idées scientifiques des Pères que les savants d'aujourd'hui ne le sont par celles des savants d'autrefois ; nous pouvons les rejeter sans manquer de respect à leurs auteurs, avec la même liberté que les astronomes contemporains rejettent le système de Ptolémée. » VIGOUROUX, *Mélanges bibliques*, 112.

variations de l'ancienne tradition exégétique dans les *Mélanges bibliques* de M. l'abbé Vigouroux. Est-il bien téméraire de dire que, dans un chapitre où la science de toutes les époques a voulu se reconnaître, il n'y a pas d'autre science que celle du temps où le chapitre fut écrit ? De toutes les sciences successives qui ont voulu s'y rattacher, celle-là est assurément la plus autorisée à faire valoir ses prétentions. Mais si c'est la science cosmologique de l'antiquité qui sert de cadre au récit de la création, il est évident que ce récit tire sa valeur des idées qui y sont contenues, non de la science aujourd'hui vieillie et du cadre étroit où il a été nécessaire qu'elles fussent enveloppées d'abord.

Les divergences d'opinion sont moindres dans le commentaire des chapitres suivants, mais il y en a encore de très considérables et sur des points qui pourraient sembler importants. Que n'a-t-on pas dit sur le paradis terrestre ? Le quatrième livre d'Esdras, apocryphe conservé en appendice dans notre Vulgate, enseigne que le paradis terrestre avait été créé avant la terre, et saint Jérôme reproduit cette opinion étrange sans un mot de blâme. Origène a mis le paradis au troisième ciel ; d'autres (Raban Maur, Rupert, Wal. Strabon), un peu moins haut, dans la région de la lune ; saint Éphrem l'a placé en dehors de la terre, par delà le fleuve Océan. Depuis, on l'a mis partout, et jusqu'en Amérique (consulter là-

dessus Cornelius a Lapide). On a toujours été fort embarrassé des quatre fleuves et de leur point de jonction. Saint Augustin et d'autres encore ont pensé que le Gange et le Nil, qui étaient, selon eux, le Pison et le Gihon, avaient bien leur source au paradis terrestre, mais que leur cours était en grande partie souterrain. La plupart des Pères et des Docteurs considèrent l'arbre de vie comme un arbre qui avait naturellement la propriété d'entretenir la vie humaine en écartant les maladies, en prévenant l'effet de la vieillesse, et de donner à l'homme l'immortalité ; Cornelius a Lapide enseigne que cette opinion est de foi ; néanmoins Théodoret déclare que l'arbre de la vie, comme l'arbre de la science, n'avait qu'une valeur significative, qu'il avait été appelé ainsi parce que l'homme ne serait pas mort s'il n'avait pas désobéi ; et nous voyons que M. Vigouroux[1] approuve l'opinion de Théodoret. Cette opinion est néanmoins en contradiction formelle avec la donnée du texte[2] : « Prenons garde que l'homme ne porte la main sur l'arbre de vie, qu'il n'en mange et ne soit immortel! » En disant que le récit de la chute a pour but, non de raconter en quel lieu et dans quelles circonstances l'homme est tombé, mais de faire comprendre que l'homme a perdu par sa faute, quoique non sans retour, la grâce de son

1. *Manuel biblique*, *A. T.* [6], I, 482.
2. Gen. iii, 22.

Créateur et les biens qui devaient en résulter, on ne fait que résumer les points où le suffrage traditionnel est unanime ; si l'on ajoute que les données géographiques du récit n'ont rien de précis et ne permettent pas de localiser le paradis terrestre, qu'elles n'ont presque rien à voir avec la géographie réelle, on ne fait que constater la banqueroute indéniable de toutes les hypothèses qui ont été proposées à ce sujet ; si l'on soutient enfin que les autres éléments du récit n'ont pas plus de réalité matérielle, on conteste l'historicité de données que les commentateurs n'ont jamais pu définir historiquement. On ne contredit donc pas réellement la tradition, mais l'on remplace des hypothèses fragiles, compliquées, contradictoires, par une explication tout aussi respectueuse de la doctrine, et qui échappe à toutes les objections de la science positive.

Pour d'autres récits, le déluge par exemple, les anciens commentateurs s'accordent mieux dans leurs interprétations, grâce à la simplicité de la narration, et parce qu'ils n'en voyaient pas les difficultés. Mais les divergences existent dans la tradition plus moderne. Le texte biblique, interprété à la lettre, favorise évidemment l'idée d'un déluge universel, non seulement pour le monde connu de l'auteur sacré, mais pour tout pays, toute race humaine, toute espèce animale existant alors. Il est clair que le déluge, d'après l'économie du récit, est aussi uni-

versel que la création terrestre[1]. On a sollicité les textes pour le ramener aux proportions d'une inondation partielle, occasionnée par des causes naturelles, et qui aurait couvert seulement le séjour de l'humanité primitive. On est allé même jusqu'à vouloir prouver par l'Écriture que certaines branches de l'humanité avaient échappé au déluge. Ces déluges rétrécis nous transportent dans le domaine de l'hypothèse pure, et la Bible n'a plus rien qui permette d'en fixer les causes, l'étendue et les effets. On nie malgré soi le caractère historique de la narration, et on lui cherche une base en dehors des données bibliques. On veut interpréter la Bible par la science, tout en prétendant l'interpréter au nom de la théologie, et l'on présente ces essais de conciliation, hâtifs et manqués, comme une défense de la tradition. Si, d'aventure, quelqu'un de ces systèmes était vrai, ce ne serait pas une explication traditionnelle du récit biblique, ce serait une explication scientifique, réduisant à ses proportions réelles et historiques le fait qui a donné lieu au récit ; ce serait une explication analogue à celle que nous avons insinuée dans notre article sur le déluge chaldéen.

On ne devrait pas étayer de telles explications sur la tradition, où elles n'ont point de racines. Au point de vue critique et scientifique, la Bible a besoin d'un commentaire nouveau, d'un commentaire auquel la

1. Cf. II Pier. II, 5.

tradition ecclésiastique fournit peu d'éléments, parce que le point de vue de la tradition n'est pas celui de la science moderne. En alléguant plus haut les divergences des anciens commentateurs, nous ne voulions pas autoriser nos opinions de critique par le suffrage de tel Père qui aurait émis sur tel point particulier une idée semblable aux nôtres. La tradition, prise en masse, a entendu à la lettre les récits bibliques et a considéré leur contenu comme réalité d'histoire, sauf à concevoir cette réalité de mille façons différentes. L'incohérence du témoignage traditionnel ne saurait prouver la vérité d'aucune théorie particulière ; elle démontre seulement que la tradition ne contient pas le commentaire scientifique de l'Écriture. C'est là une vérité si simple, si naturelle, si nécessaire, qu'on a presque honte d'y insister. Et pourtant nous devons encore l'expliquer, sinon la prouver.

Le commentaire scientifique de la Genèse et, en général, l'étude critique des textes et des documents bibliques sont des choses nouvelles, qui répondent à un état nouveau de la science, à une application nouvelle de l'esprit humain. On ne peut s'attendre à les trouver dans les Pères de l'Église. Les Pères ont interprété l'Écriture en théologiens et en pasteurs, au point de vue dogmatique et moral, sans discuter à fond, le plus souvent même sans soupçonner toutes les questions que la critique littéraire et

historique peut soulever à propos de la Bible. Ajoutons que l'esprit de leurs commentaires était celui de l'Écriture elle-même, où la préoccupation de l'enseignement religieux domine tout autre souci. Or, dans ces derniers temps, la science du monde et de l'histoire ancienne de l'humanité a subi une transformation complète ; la conception non scientifique de l'univers et de l'histoire primitive, conception qui avait été celle des écrivains sacrés et de leurs premiers interprètes, a fait place à une conception toute différente ; l'astronomie a été renouvelée, la géologie est née ; l'histoire ancienne, surtout celle de l'Orient, a été profondément modifiée, ou, pour mieux dire, elle a été découverte. Le rapport de la Bible avec les données de la science contemporaine n'a pu être prévu, ni déterminé, ni expliqué par les Pères. Ils restent nos maîtres pour l'interprétation doctrinale des Écritures ; ils n'ont pas pu et ils n'ont pas voulu être nos maîtres pour l'interprétation critique exigée par le mouvement de la science moderne. Si donc il est permis de contester le caractère historique du premier chapitre de la Genèse, ce n'est point parce que saint Augustin a interprété ce chapitre d'une façon idéale, c'est parce que la tradition, unanime sur le sens dogmatique de ce chapitre, ne nous en donne pas le commentaire scientifique. La tradition n'autorise pas plus qu'elle ne condamne l'interprétation idéale et liturgique de Mgr Clifford, ou les jours-époques de M. Vigouroux.

Quant à notre hypothèse sur le rapport des premiers chapitres de la Genèse avec les documents assyriologiques, nous la considérons comme accessoire. Ces chapitres, s'ils n'ont pas un sens rigoureusement historique, viennent cependant d'une tradition que la science a intérêt à suivre. Il nous semble que cette tradition a une origine chaldéenne. La principale difficulté qu'on puisse nous opposer consiste en ce que la tradition polythéiste de la Chaldée aurait influencé la tradition monothéiste, supposée continue depuis l'origine du monde. Cette difficulté n'est qu'apparente ; mais comme de longs développements sont nécessaires pour la faire comprendre et pour la résoudre, nous nous réservons de la traiter plus tard. Disons seulement que la tradition chaldéenne a pu fournir certains éléments descriptifs, mais que l'idée religieuse et l'esprit du récit, qui sont tout, appartiennent en propre à la tradition hébraïque, et que la tradition monothéiste n'a pas eu, ne pouvait avoir, dans les temps primitifs, ni la continuité absolue ni la ferme consistance que nous voyons à la tradition de l'Église depuis la venue de Notre-Seigneur.

V

OPINIONS CATHOLIQUES SUR L'ORIGINE DU PENTATEUQUE[1]

Au congrès international des savants catholiques, tenu à Fribourg en août 1897, deux mémoires importants sur la question du Pentateuque furent présentés à la section des sciences religieuses, l'un par un savant anglais, M. le baron von Hügel, l'autre par le R. P. Lagrange, directeur de la *Revue biblique*. Dans le premier mémoire, la question du Pentateuque, ou, pour mieux dire, de l'Hexateuque, était abordée directement ; dans le second, elle était prise de biais, par la critique de l'opinion dite traditionnelle. Or il se trouve que le mémoire de M. von Hügel, bien qu'il ait été publié en anglais et en français depuis plusieurs mois, qu'il ait même été signalé en temps opportun à l'attention des exégètes catholiques, ne semble pas avoir été remarqué par les défenseurs de l'authenticité mosaïque, tandis que celui du P. Lagrange[2] a été vivement critiqué depuis sa publication, et tout dernièrement

1. *Revue du clergé français*, 15 février 1899.
2. Imprimé dans la *Revue biblique*, janvier 1898.

encore par le R. P. Méchineau, dans les *Études* des Pères Jésuites [1]. Nous n'avons pas à expliquer cette différence de traitement, qui tient, en grande partie, à la nature des deux mémoires ; mais il importe de les signaler ici l'un et l'autre, parce que, si nous voulons nous faire une idée complète de la façon dont le problème se pose, d'après les écrits publiés récemment par des catholiques sur le sujet, le travail de M. von Hügel nous renseignera au point de vue purement scientifique et critique, et celui du P. Lagrange nous instruira des motifs qui ont empêché les catholiques d'abandonner la thèse de l'authenticité mosaïque. Le P. Méchineau nous dira la forme que prend la question du Pentateuque lorsque, sans l'envisager en elle-même, on essaie de la résoudre *a priori*, par le raisonnement théologique. Certains articles qui ont paru dans le *Tablet* nous feront voir comment la question est comprise par les théologiens anglais, relativement à la doctrine de l'inspiration.

I

Ce n'est pas que la dissertation de M. von Hügel contienne un exposé complet du travail critique sur l'Hexateuque. L'édition anglaise, qui est la meil-

1. N° du 5 novembre 1898.

leure [1], n'a qu'une trentaine de pages [2], et il faudrait un volume pour le développement de la question. Le savant auteur a voulu seulement en donner une idée juste et résumer le fruit de ses longues études personnelles dans un article sans prétentions d'aucune sorte, où l'érudition est aussi modeste qu'abondante, où l'on chercherait vainement une autre préoccupation que celle de la vérité, une autre note que celle de la sincérité la plus entière.

D'après M. von Hügel, l'existence des grands documents, dont la compilation a formé le Pentateuque et Josué, se trouve démontrée par les doubles et triples récits, par les multiples éditions de lois se rapportant au même objet. La pluralité des sources résulte de la différence qui se remarque, entre les morceaux parallèles, pour le fond des idées, l'esprit général et les tendances; pour le style, critérium plus sûr que ne peuvent le supposer les personnes non initiées à la critique de la Bible, parce que le vocabulaire des anciens auteurs est assez limité et que les particularités de leur langage sont aisément reconnaissables; pour les indications spéciales, détails historiques ou géographiques, qui, donnés par le même écrivain, auraient été contradictoires ou feraient double emploi, tandis que leur présence

1. *The historical method and the documents of the Hexateuch*, dans le *Bulletin* de l'Université catholique de Washington, avril 1898.

2. Édition française, Paris, Picard.

dans la compilation n'atteste plus que l'effort du rédacteur pour ne rien laisser perdre des éléments traditionnels qu'il avait à sa disposition. Un exemple topique de ces incohérences, que la distinction des sources fait disparaître, est celui d'Agar, qui, si l'on suit la narration composite de la Genèse[1], aurait porté sur ses épaules à travers le désert, avec le pain et l'outre d'eau que lui avait remis Abraham, son fils, alors âgé d'environ dix-sept ans[2]. L'invraisemblance disparaît dès qu'on restitue les données chronologiques à la source d'où elles proviennent, pour ne considérer que l'ancien récit où Ismaël était présenté comme un petit enfant, un peu plus âgé qu'Isaac. Les enlèvements de Sara et de Rébecca, incroyables à l'âge que leur supposerait le récit mêlé, s'expliquent de la même manière.

Ce sont les doubles récits que la compilation a retenus sans les combiner, les deux récits de la création, les deux expulsions d'Agar, les rapts de Sara et celui de Rébecca, et autres semblables, qui permettent de connaître l'esprit et la langue d'un document. L'expérience est facile à faire sur les deux récits de la création, que chacun des auteurs a représentée à sa manière, en employant des mots différents pour désigner Dieu et l'action de créer. Par le groupement des récits complets de même

1. Gen. xxi.
2. Cf. Gen. xvii, 24-25 ; xxi, 5, 8-9.

esprit et de même style, on reconstitue la physionomie caractéristique des documents qui les ont fournis, et l'on peut démêler ensuite, dans les récits composés, où les textes anciens ont été amalgamés de façon à laisser subsister des hiatus, des contradictions apparentes et des redondances, les éléments qui proviennent de telle ou telle source déjà connue. Il est inévitable que, dans ces cas, la critique des détails ne comporte pas toujours de conclusions certaines. Mais on doit dire aussi que l'accord des principaux exégètes de notre temps sur l'ensemble de cette analyse littéraire, accord dont on peut vérifier l'étendue réelle dans les tables synoptiques annexées au livre de M. Holzinger[1], ne laisse pas d'être significatif.

Pour les lois, rien n'est plus aisé que de comparer, au point de vue du fond et du vocabulaire, les trois recueils que forment respectivement le Décalogue avec le Livre de l'alliance[2], le Deutéronome, la législation lévitique. Le style du Deutéronome est très nettement caractérisé par rapport à celui des autres recueils législatifs et des récits historiques ; de même celui du code lévitique se distingue à la fois du Deutéronome, du Livre de l'alliance et des éléments législatifs de la plus ancienne histoire sainte. Le Livre de l'alliance permet

1. *Einleitung in den Hexateuch.* Leipzig, 1893.
2. Ex. xx-xxiii.

de sacrifier, sur un autel de terre ou de pierres non taillées, partout où le Seigneur a établi le souvenir de son nom[1]; le Deutéronome[2] adjure les enfants d'Israël de ne plus sacrifier ailleurs que dans l'endroit choisi par Dieu entre toutes les tribus, c'est-à-dire à Jérusalem ; la législation lévitique ne connaît qu'un autel de bois recouvert d'airain, qui est « l'autel », en dehors duquel on ne conçoit pas que des sacrifices puissent être offerts.

En multipliant les observations de ce genre, dont chacune est un argument probable en faveur de la pluralité des sources, la critique a pu conclure, avec une certitude morale, que l'Hexateuque n'est pas un livre homogène, que c'est une compilation dont les éléments n'ont pas été digérés, mais plutôt soudés ensemble par un procédé très rudimentaire de juxtaposition ou de combinaison qui permet de les reconnaître et même de restaurer, jusqu'à un certain point, les documents primitifs.

M. von Hügel regarde comme fondée la classification générale des sources qui est adoptée par les critiques, et qui se résume dans la formule graphique, J, E, D, P : J, l'histoire iahviste, qui commence avec le second récit de la création et qui emploie dès le début le nom de Iahvé pour désigner Dieu ; E, l'histoire élohiste, dont les premières traces certaines

1. Ex. xx, 24-26.
2. Deut. xii, 1-14, 17-18.

apparaissent avec l'histoire d'Abraham, et qui n'emploie pas le nom de Iahvé avant que Dieu lui-même ne l'ait révélé à Moïse sur le *Horeb* ; D, le Deutéronome, ou la législation qui est censée avoir été promulguée par Moïse, peu de temps avant sa mort, au pays de Moab ; P, la législation cultuelle qui remplit le Lévitique et une partie de l'Exode et des Nombres, avec son cadre historique et chronologique où se trouve comprise toute l'histoire du monde et celle des ancêtres d'Israël, depuis la création (premier récit) jusqu'à la distribution de la Palestine entre les tribus. Le noyau principal du document P est la législation lévitique promulguée par Moïse sur le *Sinaï* ; le nom d'Élohim y est d'abord seul employé ; puis Dieu révèle à Abraham son nom d'El-Saddaï, et à Moïse son nom de Iahvé, comme dans l'histoire élohiste. L'esprit et le style de J et de E ne sont pas tellement différents qu'il soit toujours facile de les distinguer l'un de l'autre à partir du moment où E emploie, comme l'autre source, le nom de Iahvé ; mais les deux se distinguent toujours très nettement de P, reconnaissable, même dans les parties narratives, à ses préoccupations rituelles, à son goût pour les généalogies, les chiffres, les statistiques. Il est très remarquable que toutes les allusions historiques du Deutéronome se rapportent à J-E, non aux récits de P ; de même, toute la législation deutéronomiste est une sorte de

commentaire du Livre de l'alliance et semble ne tenir aucun compte de la législation lévitique. Avec sa chronologie arrêtée, sa conception systématique de l'histoire ancienne ramenée à quelques faits principaux, création qui autorise le sabbat, déluge auquel se rattache la défense de manger le sang, alliance avec Abraham d'où résulte l'obligation de la circoncision, séjour d'Israël en Égypte et exode aboutissant à la législation sinaïtique, conquête de la Palestine et partage du pays entre les tribus, comme sanction de la promesse faite aux ancêtres et fondement inébranlable du droit d'Israël sur son territoire, P a donné le plan de l'histoire sainte jusqu'à la mort de Josué ; P a fourni le cadre du Pentateuque ; ce qu'on appelle encore parfois le plan de la Genèse est le schéma généalogique de P. L'histoire de J-E se poursuit aussi dans le livre de Josué ; mais, tandis que cette histoire ne porte aucune trace notable de retouche deutéronomiste dans la Genèse, l'Exode et les Nombres, elle a subi dans Josué une revision analogue à celle qu'on remarque dans les Juges et dans Samuel, et qui s'est accomplie sous l'influence du Deutéronome. Du reste, chacun des grands documents représente plutôt une tradition ou une branche de tradition que l'œuvre d'un individu. La plus ancienne rédaction de J et de E a englobé des pièces antérieures ; elle a fait des emprunts à de très vieux livres qui sont cités

sous les noms de livre du *Iashar* et livre des *Guerres de Iahvé* ; ces rédactions ont été ensuite enrichies d'additions avant que J et E fussent réunis ensemble. Les chapitres d'introduction du Deutéronome ont été composés après le corps du livre, selon la plupart des critiques ; et dans la partie principale, relativement homogène, on croit aussi reconnaître les vestiges d'un travail rédactionnel assez complexe. On distingue pareillement, dans la législation lévitique, la loi dite de Sainteté (majeure partie des chapitres XVII-XXVI du Lévitique) ; ici encore l'œuvre de codification a traversé plusieurs phases.

Il va sans dire que les documents ainsi formés ne se datent pas avec précision. Pour fixer approximativement le temps où ils ont vu le jour, on les compare entre eux et avec les données de l'histoire israélite. Le simple examen des parties narratives et même la comparaison des récits entre eux ne conduisent pas à des résultats suffisamment nets. On constate, par exemple, que l'esprit religieux de P est moins primitif que celui de J-E, que le premier récit de la création est moins anthropomorphique que le second, et qu'il a chance d'être moins ancien. En ce qui regarde le lieu d'origine, on aurait peut-être des indices assez probables pour faire naître J dans le royaume de Juda, et E dans le royaume d'Israël ; mais sur la question de priorité les opinions sont partagées. Le point de repère de la cri-

tique a été la découverte de la Loi sous Josias, et les prescriptions relatives au lieu du culte. Certains Pères de l'Église, et même des auteurs modernes qui ne sont pas suspects d'indulgence à l'égard de la critique, ont admis que le livre trouvé dans le temple par le prêtre Helcias était le Deutéronome. C'était du moins une partie de ce livre, et il suffit de comparer le récit des Rois avec la législation deutéronomique pour s'apercevoir que celle-ci a servi de règle à la réforme de Josias. Le trait caractéristique de cette réforme a été l'abolition de tous les sanctuaires en dehors de Jérusalem, et l'on a vu que la préoccupation du Deutéronome était précisément d'empêcher les Juifs de sacrifier ailleurs que dans l'endroit choisi par le Seigneur. Or on voit, dans les Juges, dans les livres de Samuel et même dans les Rois, que, pendant longtemps, on a sacrifié partout, sans le moindre scrupule : Samuel et Élie offrent des sacrifices ailleurs que devant l'arche. Cet état de choses, observent les critiques, est en rapport avec la législation du Livre de l'alliance ; si respecté que fût le sanctuaire de l'arche, il n'était pas le centre unique de tout le culte public en Israël ; les prescriptions du Deutéronome et celles du Code sacerdotal touchant l'unité du sanctuaire n'étaient pas connues. L'histoire des Rois parle d'une réforme qui fut essayée, au temps d'Ézéchias, pour centraliser le culte à Jérusalem ; mais on ne dit pas que

ç'ait été en vertu d'une loi mosaïque. La réforme tomba avec l'avènement de Manassé. Elle fut reprise sous Josias, en partant d'un livre. Ce livre, que nous connaissons, avait donc été composé entre le temps d'Ézéchias et le moment de sa découverte au temps de Josias. Plusieurs critiques pensent qu'il avait été composé en vue de la réforme à effectuer, et déposé à cette fin dans le temple. D'autres supposent qu'il fut rédigé sous Manassé. La question est secondaire. La ressemblance frappante qui existe, tant pour les idées que pour le style, entre le Deutéronome et le livre de Jérémie, vient confirmer l'hypothèse des critiques. Si quelques-uns d'entre eux ont parlé de fraude à l'occasion du Deutéronome, c'est pour avoir méconnu le véritable caractère de ce livre, qui est comme une adaptation du Décalogue et du Livre de l'alliance aux besoins de la communauté israélite vers la fin du VIIe siècle avant notre ère. En faisant parler Moïse, l'auteur avait conscience d'interpréter, comme il le fallait dans le présent, la pensée du législateur. Il est vraisemblable que la mise en scène a aussi un fondement traditionnel. Le procédé n'a rien que de conforme aux habitudes de l'antiquité. On ne conçoit même pas, au point de vue de l'histoire, que la tradition de Moïse ait pu se conserver dans d'autres conditions et par d'autres moyens. Transcrire les vieux textes avec l'exactitude d'un philologue était

contraire à l'esprit de ces temps, et, bien loin de servir les intérêts de la religion, n'aurait pu que les compromettre.

Le Deutéronome étant ainsi rattaché au temps de Josias, il est aisé de déterminer ce qui, dans le Pentateuque, est antérieur ou postérieur à cette date. L'histoire de J-E, avec le Décalogue et le Livre de l'alliance, lui est certainement antérieure ; elle doit même être antérieure au temps d'Ézéchias et aux plus anciens prophètes écrivains ; les récits concernant les patriarches, où on les voit consacrer, par l'érection de stèles et par des sacrifices, les sanctuaires de Sichem, de Béthel, d'Hébron, de Beersabée, remontent à une époque où ces sanctuaires étaient encore en honneur. Toutefois les critiques placent volontiers la première rédaction de J au IXe siècle, celle de E au VIIIe. M. von Hügel ne se prononce pas à cet égard. On ne peut plus s'appuyer que sur la tradition seule pour attribuer à Moïse la première idée de la Loi et la promulgation ou la rédaction de ses préceptes fondamentaux ; mais ce sont là des faits indispensables pour expliquer l'origine même de la tradition. D'autre part on doit regarder comme postérieur au Deutéronome le document P, soit en ce qui concerne le cadre historique, soit en ce qui concerne l'ensemble de la compilation rituelle, quoique certains éléments de celle-ci puissent être contemporains du Deutéronome ou lui être même antérieurs.

L'esprit général du document P est fort analogue à celui d'Ézéchiel ; c'est la Loi sacerdotale qui préside aux réformes de Néhémie et d'Esdras ; elle a dû être compilée vers la fin de l'exil ou peu après. Certains critiques pensent que la Loi apportée par Esdras à Jérusalem était le document P, distinct du corps historique formé par J-E et D ; d'autres croient que c'était le Pentateuque tout entier. Quoi qu'en dise le P. Méchineau, les premiers ne sont pas du tout regardés par leurs confrères comme des « énergumènes », et sans doute, on ne les compterait pas « sur les doigts de la main », car ils doivent être maintenant les plus nombreux. La question est assez obscure, parce que l'histoire même d'Esdras et de Néhémie ne se présente pas sans quelque confusion dans les livres qui portent leur nom. Tout le monde accorde que le travail de compilation définitive se fit, sinon par Esdras, au moins par les scribes de son école. Ce travail se poursuivit assez longtemps, et des retouches légères, mais pourtant appréciables, se firent encore dans le Pentateuque après qu'il eût été traduit en grec. Les rédacteurs du Code sacerdotal ont fait parler Moïse, comme avaient déjà fait les auteurs du Deutéronome. Leur conduite s'explique de la même façon. Moïse avait été l'initiateur du culte de Iahvé, il avait posé les principes dont le Code sacerdotal représente le commentaire traditionnel, le développement

séculaire et l'application réclamée par l'état religieux de la communauté israélite à partir de l'exil. La tradition n'indiquait pas d'autre nom pour recommander ce droit liturgique, très ancien comme coutume, sinon comme texte fixé ; et de même que la tradition ne se trompait pas en l'indiquant, les rédacteurs ne se trompèrent pas en l'acceptant.

L'impression que laisse l'histoire de la religion israélite, quand on y suit ainsi le mouvement des idées et des institutions religieuses depuis les origines jusqu'aux approches de l'ère chrétienne, n'est pas du tout celle d'un chaos ou d'une vision fantastique. M. von Hügel n'hésite pas à dire que ce développement de la religion israélite à travers les siècles n'est pas chose moins admirable, moins digne de Dieu, moins visiblement surnaturelle que l'idée d'une révélation complète dès le début et qui n'aurait pas été comprise avant la fin de la captivité ; d'une législation immobile, écrite dans le désert et observée seulement au temps du second temple ; d'un livre composé par Moïse, où serait d'avance résumé tout l'enseignement des prophètes, et que les prophètes n'auraient jamais invoqué à l'appui de leur doctrine. Il faut distinguer entre l'interprétation naturaliste que les Kuenen et les Wellhausen ont donnée à l'histoire d'Israël, et cette histoire même telle qu'elle se manifeste à l'observateur sans parti pris, qui accepte, en matière de critique pure-

ment littéraire, et sauf vérification, les conclusions générales de ces mêmes savants. On peut concevoir la religion israélite comme quelque chose de vivant et la trouver en même temps surnaturelle, parce que, si l'on y constate un développement, un progrès, un mouvement de plus en plus fécond dans l'ordre de la vérité religieuse, le principe même de ce mouvement doit toujours être cherché en dehors de ses causes apparentes qui ne suffisent pas à l'expliquer. Comprendre ainsi la Bible, dit le savant auteur, n'est pas être rationaliste. Et il cite nombre de docteurs anglicans qui maintiennent le principe de la révélation divine avec le caractère surnaturel de la religion israélite, tout en admettant les résultats généraux de la critique contemporaine. Il énumère ensuite les écrivains catholiques qui se sont prononcés dans le même sens : le Dr Bickell en Allemagne, le Dr von Hoonacker à Louvain, le P. Lagrange à Jérusalem, le Dr Robert Clarke et le Dr Van den Biesen en Angleterre, d'autres encore qui ne sont pas cités nommément, et qu'on trouverait sans peine s'il était expédient d'allonger la liste ; l'auteur du présent compte rendu vient en dehors de cette respectable série, domicilié dans une phase très bienveillante.

Pour finir, M. von Hügel allègue divers exemples de livres composés de la même façon que l'Hexateuque, notamment le *Diatessaron* de Tatien, qui

fut, pendant environ deux siècles, l'évangile officiel de l'Église d'Édesse ; et il observe que, si l'esprit de l'Église catholique avait été le même que celui dn judaïsme palestinien ou de l'Église syrienne, cette harmonie des quatre Évangiles aurait pu supplanter partout, dans l'usage ecclésiastique, les Évangiles séparés. Si cette hypothèse avait été une réalité, si la somme évangélique de Tatien avait fait disparaître les documents dont elle a été composée, serait-on aujourd'hui hérétique ou insensé pour dire que cet Évangile unique a été formé de quatre documents, dont l'un, qui a fourni le cadre de la compilation, comme P a fourni le cadre de l'Hexateuque, c'est-à-dire notre quatrième Évangile, se distingue nettement des autres, pour les idées et pour le style, tandis que la masse formée par les trois autres documents, c'est-à-dire les Évangiles synoptiques, accuse entre eux la plus étroite communauté de renseignements, d'esprit et de langage, de sorte qu'il n'est pas toujours facile de démêler ce qui appartient à l'un ou l'autre, et que, si l'on peut affirmer avec la plus entière vraisemblance l'existence de deux sources principales, à savoir nos Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, la présence de la troisième source, dont presque tout le contenu est commun aux deux autres, est beaucoup moins garantie? L'histoire synoptique, d'un genre plus populaire, conçue en dehors de tout système

théologique bien défini, s'offrirait à la critique dans les mêmes conditions que l'histoire de J-E ; et le quatrième Évangile, tant par son caractère doctrinal que par la précision de son cadre chronologique, correspondrait à P. Il est évident que l'on ne pourrait pas déterminer toujours avec une probabilité suffisante l'attribution de tel ou tel fragment, et pourtant la thèse générale des critiques ne laisserait pas d'être solidement fondée. Une comparaison n'est pas une preuve ; mais cet exemple est vraiment instructif.

II

Dans son exorde, fait de précautions oratoires et de considérations sommaires sur le développement de la critique du Pentateuque, le P. Lagrange partage les exégètes catholiques en deux catégories : « ceux qui tiennent, avant tout, à conserver intact le dépôt de la tradition » et qui « craignent de tout céder en abandonnant quelque chose » ; ceux « qui, pour montrer que les catholiques, eux aussi, font œuvre de critique », s'empressent de « suivre aveuglément un système à la mode » et « démolissent eux-mêmes des défenses qui sont devenues une gêne ». Pas un seul des savants que M. von Hügel

nous désignait tout à l'heure ne répond à ce type singulier de critique catholique, et le P. Lagrange, qui ne mentionne ces deux groupes d'exégètes que pour s'isoler de l'un et de l'autre, aurait dû peser ses termes en ce qui regarde le second, auquel on le rattachera malgré lui, avec tous ceux qui n'appartiennent pas au premier. L'éminent directeur de la *Revue biblique* a l'intention de traiter plus tard à fond la question du Pentateuque ; pour le moment il ne veut qu'apprécier « les raisons qui ont empêché jusqu'à présent les catholiques d'aborder l'examen des sources du Pentateuque ». Ne nous y trompons pas cependant ; de l'observation critique à la réfutation il n'y a qu'un pas, et c'est bien une réfutation de la thèse traditionnelle que nous allons entendre.

Les « raisons » signalées par le P. Lagrange ont été bien exposées, sérieusement discutées, et, si tout n'est pas neuf dans les idées qui sont développées à leur occasion, il y a beaucoup de neuf, des choses qui n'avaient pas encore été dites avec tant d'ampleur, de clarté, d'assurance, ou même qui n'avaient encore, ce semble, jamais été dites par un exégète catholique. Ainsi la première « raison » : la difficulté qu'il y a pour l'Occidental, nourri dans l'idée classique du livre, à concevoir ce qu'est le livre pour les Orientaux, et la répugnance qu'éprouve le théologien, qui a pour ainsi dire accommodé sa théorie de

l'inspiration à a conception d'un livre homogène, œuvre d'une seule main, fidèlement gardé dans sa teneur primitive, quand il s'agit d'adapter la notion de l'inspiration divine à un travail séculaire de composition, à un livre auquel cent mains différentes ont contribué. Il faut bien pourtant prendre les faits comme ils sont. L'œuvre de rédaction s'est poursuivie, pour le Pentateuque et pour d'autres livres de l'Ancien Testament, après l'époque des Septante. La liberté de la transcription était plus grande encore dans les temps antérieurs. En Orient, dit excellemment le P. Lagrange, « le livre vaut par lui-même, parce qu'il est écrit. Aujourd'hui encore les Orientaux s'informent peu des auteurs d'un livre. Ils l'estiment donc davantage comme livre. Mais ils respectent moins son texte. Cette autorité générale qui régit tout le monde est aussi le bien de tout le monde. On se soucie peu de la reproduction littérale des mots quand on le copie, et on se croit permis d'en faire d'amples extraits qui figureront d'autant mieux dans un nouvel ouvrage, qu'ils avaient moins de caractère individuel dans leur première situation. » En Israël aussi les Livres saints existaient pour eux-mêmes, pour leur contenu, pour l'utilité de leurs lecteurs, non pour leurs auteurs ni pour la gloire de ceux qui avaient part à leur rédaction. Avec cette notion du livre, les questions d'authenticité et d'intégrité changent de sens; il est

évident qu'elles ne peuvent se résoudre aussi simplement que pour des œuvres provenant de milieux où la littérature a été cultivée comme un art et une profession. Les sources immédiates des livres historiques ayant un caractère religieux, rien n'empêche d'attribuer l'inspiration divine aux principaux auteurs et rédacteurs, et non seulement au dernier compilateur.

Peut-être convenait-il d'ajouter que c'est surtout à partir du XVIIe siècle, et sous l'influence indirecte du protestantisme, que l'idée d'Écritures « conservées avec tant de religion qu'on n'a pas cru pouvoir sans impiété y altérer une seule lettre », comme dit Bossuet, s'est imposée à l'exégèse catholique. Les opinions des anciens Pères n'étaient pas très fermes sur ce point. Quelques-uns, à propos de la découverte de la Loi sous Josias, ou de la restauration des Écritures par Esdras, parlent du peu de soin avec lequel on gardait les Écritures chez les Juifs. Le jugement n'est pas exact, mais il montre au moins que les Pères ne tenaient pas à l'idée d'un auteur et d'une rédaction uniques pour chaque livre. La pensée de l'inspiration divine dominait tout, et l'on n'attachait qu'une importance très secondaire aux circonstances et aux détails de la composition humaine. Tel est le vrai point de vue de la tradition catholique. On ne saurait trop recommander à l'at-

tention des théologiens ce passage de Bellarmin[1] : « Jusqu'au temps d'Esdras, les Écritures n'étaient pas rédigées en forme de livres, de façon qu'on pût les avoir facilement et commodément, mais elles étaient dispersées en diverses annales et feuilles, et, parfois, à raison de la négligence des prêtres, demeuraient longtemps introuvables, comme on le voit par IV Rois, XXII..... Mais Esdras, après la captivité, recueillit le tout et le rédigea en un seul corps, ajoutant, dans le Deutéronome, le dernier chapitre sur la vie de Moïse, et quelques autres choses, de ci et de là, pour la continuité de l'histoire. »

La seconde « raison » est la difficulté d'admettre une évolution législative que semble exclure la formule constante : « Dieu dit à Moïse. » Cette évolution serait dans la nature des choses; mais la formule ne garantit-elle pas l'origine divine et mosaïque de toutes les lois contenues dans le Pentateuque ? — Certes, répond le P. Lagrange, elle la garantit, « mais médiatement », quand il s'agit de lois plus récentes édictées conformément aux principes éta-

1. *Controversiæ* (éd. Milan, 1721), I, 67 : *Usque ad tempora Esdræ, Scripturæ non erant redactæ ad formam librorum, ut facile et commode haberi possent, sed erant dispersæ in variis annalibus et chartis, et interdum ex negligentia sacerdotum longo tempore non inveniebantur* (écho des Pères mentionnés plus haut), *ut patet ex* IV *Reg.*, XXII... *Esdras autem, post captivitatem, omnia collegit et simul in unum corpus redegit, addens in Deuteronomio ultimum caput de vita Mosis, et quædam alia hinc et inde ad continuationem historiæ.*

blis dans la législation primitive. On a gardé la loi ancienne avec respect, mais on l'a complétée quand elle s'est trouvée pratiquement insuffisante. « Les deux dispositions se contredisent en ce sens que l'une abroge l'autre, mais le rédacteur ne se contredit pas en rapportant deux dispositions successives. » La formule : « Dieu dit à Moïse », n'implique pas une révélation proprement dite, car les préceptes rigoureusement mosaïques ne font guère que consacrer ou proscrire des pratiques religieuses antérieurement existantes; elle signifie simplement : « Voici une loi émanée de l'autorité divine dans l'esprit du premier législateur. » Cette explication est conforme à ce que nous disait plus haut M. von Hügel; elle a cours depuis longtemps parmi les critiques modérés, soit anglicans, soit catholiques.

Mais il y a la formule : « Moïse a écrit. » C'est la troisième « raison ». Or la formule : « Moïse a écrit », n'est pas à interpréter plus rigoureusement que la formule : « Dieu dit à Moïse ». Cette formule s'applique seulement à certaines parties du Pentateuque, et, si on veut la prendre à la lettre, elle prouvera, en même temps, que Moïse a rédigé ces parties, et qu'il n'a pas écrit le reste. Il aura écrit quelque chose sur l'agression d'Amalek[1], le Livre de l'alliance[2], la liste des campements d'Is-

1. Ex. XXII, 14.
2. Ex. XXIV, 7.

raël dans le désert[1], et la loi deutéronomique[2]. Le P. Lagrange accorde une valeur historique aux trois premières indications ; quant à la dernière, après avoir allégué l'exemple de la Sagesse, pour montrer qu'un pseudépigraphe peut être inspiré, il observe que le Deutéronome, étant une revision du Livre de l'alliance, pouvait être présenté dans les mêmes conditions que ce Livre, c'est-à-dire comme un écrit mosaïque.

La conclusion paraîtrait encore plus vraisemblable si l'on avait insisté davantage sur ce fait, que l'indication du Deutéronome, à en juger par tous les passages qui s'y rapportent[3], ne vise pas le livre tout entier, mais la partie proprement législative, qui correspond au Livre de l'alliance, et qui est, au fond, le même livre. A quoi l'on pourrait ajouter que, d'après plusieurs critiques, le Décalogue était, dans la plus ancienne histoire (J-E), la loi promulguée sur le Horeb, et le Livre de l'alliance la loi promulguée en Moab ; le texte ancien, ce qu'on pourrait appeler la première édition du Livre de l'alliance, aurait été transposé pour faire place au texte nouveau, à l'édition deutéronomique, parce qu'on tenait à les conserver tous deux ; la formule : « Moïse a écrit », s'appliquerait en réalité au même

1. Nombr. xxxiii, 2.
2. Deut. xxxi, 24.
3. Deut. xxxi, 9, 24 ; Jos. viii, 32.

texte, en deux éditions, et à la même situation historique. L'activité littéraire de Moïse se trouve ainsi réduite aux premiers linéaments de l'histoire et de la législation. N'est-ce pas tout ce qu'on est en droit d'attendre?

Partant de là, il eût été facile d'expliquer l'origine et la valeur substantielle de la tradition qui attribue à Moïse le Pentateuque tout entier. Si les plus anciens rédacteurs de l'Histoire sainte reconnaissent le Décalogue comme la loi du pacte juré sur le Horeb, et le Livre de l'alliance comme une institution ré_lée par Moïse au pays de Moab; si le Décalogue et le Livre de l'alliance sont antérieurs aux réd ctions de l'Histoire sainte; si ces vieilles lois ne contiennent pas trace de l'existence d'une royauté en Israël; s'il devient impossible de leur assigner une date précise et un auteur déterminé, lorsqu'on fait abstraction de Moïse, il est évident que le simple examen des textes ne suffit pas à résoudre les problèmes littéraires que soulève la composition de l'Hexateuque; qu'il faut tenir compte des nécessités logiques de l'histoire et des affirmations traditionnelles; que les premiers rédacteurs n'avaient pas à inventer le rôle de Moïse législateur; que la tradition mosaïque est antérieure aux prophètes, appuyée sur de vieux documents qui ne nous ont probablement pas été conservés dans leur forme originale, mais dont les traits essentiels, tant en ce qui regarde les

principes de la vie religieuse et morale qu'en ce qui concerne les règles de la vie sociale, remontent à l'auteur désigné par la tradition, c'est-à-dire à Moïse.

Le principe de la propriété littéraire n'a pas lieu de s'appliquer ici. Rien de plus impersonnel que le travail d'où est finalement résulté le Pentateuque. Tous ceux qui ont mis la main à l'œuvre législative qui nous est parvenue sous le nom de Moïse se sont regardés comme les dépositaires et les interprètes de sa pensée. S'ils s'étaient trompés, leur bonne foi serait hors de cause. Mais n'y a-t-il pas toute chance pour qu'ils ne se soient pas trompés? Le Pentateuque, œuvre littéraire, n'appartient à personne ; le Pentateuque, œuvre législative et manuel de religion, procède de Moïse et n'appartient réellement qu'à lui ; il ne pouvait s'appeler autrement que la Loi de Moïse ; et parce que la date de sa compilation n'était pas celle de sa composition, que ses derniers rédacteurs ne pouvaient être considérés comme ses auteurs, il était naturel que l'idée de la loi écrite par Moïse s'associât à l'idée de loi émanée de Moïse et devînt comme le symbole traditionnel de l'authenticité générale qui appartenait à l'ensemble de la Loi. Cette authenticité générale, qui est admise par les critiques catholiques, ne diffère pas substantiellement de celle qui a été reconnue par les anciens Pères et par Bellarmin.

On objecte, il est vrai, les passages du Nouveau Testament où il est question de Moïse comme auteur de la Loi, et principalement la parole du Sauveur en saint Jean[1] : « Votre accusateur est Moïse, en qui vous espérez. Car, si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, parce que c'est sur moi qu'il a écrit. » Moïse, dit le P. Lagrange, n'est ici que pour représenter la Loi ; ce n'est pas dans la personne de Moïse, mais dans la Loi, que les Juifs mettaient leur espérance ; la question de l'authenticité mosaïque ne se posait alors pour personne. Rien de plus juste ; mais cela n'explique pas pourquoi le Sauveur, s'il a présente à l'esprit la connaissance de l'inauthenticité littéraire, emploie une façon de parler qui suppose Moïse auteur-écrivain de la Loi, et qui ne laisse pas simplement entendre que Moïse « a écrit quelque chose » touchant Jésus-Christ. Pour écarter cette difficulté il ne suffit pas de dire que Notre-Seigneur n'avait pas « à redresser toutes les opinions des pharisiens », qu'il « savait mieux que nous ce qu'il en était de l'origine du Pentateuque », et qu'on n'est pas « de ceux qui limitent sa science, même comme homme ». Cette prudence théologique n'est pas une solution, et l'expression même peut en paraître exagérée ; car si la science humaine du Christ n'a pas de limites, elle est donc infinie, elle va se confondre avec la science divine, ce qui mène

1. Jean, v, 45-46.

tout droit à un *monognosisme* dont la théologie ne s'accommoderait pas mieux que du monothélisme. Interprétons bénignement le texte du P. Lagrange par l'article de la Somme théologique[1] : *Utrum anima Christi in Verbo cognoverit omnia.* Le P. Méchineau nous dira bientôt ce qu'il pense de la question.

Les catholiques tiennent encore à l'authenticité mosaïque du Pentateuque par respect pour la tradition chrétienne, qui attribue le Pentateuque à Moïse : quatrième « raison ». Il s'agit de savoir si c'est là une tradition de foi ; car si ce n'est pas une tradition de foi, l'unanimité des Pères ne la rendrait pas certaine. Le P. Lagrange distingue entre la tradition purement littéraire, la question de rédaction, et la tradition historique, la dépendance de tout le développement législatif à l'égard de Moïse et de son action. Il observe que la tradition littéraire est fort sujette à caution ; que les Pères ont été souvent assez crédules « en matière littéraire », par exemple pour la légende concernant la restauration des Écritures dans le quatrième livre d'Esdras, et les cellules des Septante ; que les théologiens ont longtemps accepté pour authentiques les œuvres de Denys l'Aréopagite ; que le concile de Trente, en attribuant le Pentateuque à Moïse, n'a pas voulu définir l'au-

1. P. 3, q. 10, a 2 : « L'âme du Christ connaissait-elle toutes choses dans le Verbe ? »

thenticité mosaïque ; les faits extraordinaires que les Pères ont admis sur la foi du quatrième livre d'Esdras « sont des signes d'incertitude dans la tradition » ; la tradition historique est seule claire et solide.

Mais pourquoi employer le mot « tradition » d'une manière si équivoque, ici pour le témoignage autorisé des Pères sur les choses de la révélation, là pour une opinion dont il est permis de ne pas tenir compte ? Ne serait-il pas plus vrai de dire que le témoignage positif des Pères ne porte réellement que sur la substance historique du Pentateuque, qu'il n'y a pas de témoignage traditionnel touchant la question purement littéraire, ou plutôt que ce témoignage consiste dans le désintéressement de la tradition à l'égard des problèmes littéraires maintenant agités par la critique ? La tradition sur ce point est en quelque façon négative : c'est la permission de chercher ce qu'on ne savait pas autrefois, sauf le respect dû à la tradition positive, celle qui a pour objet la question d'histoire, et qui, en tant qu'elle appartient, dans sa généralité, à l'enseignement évangélique et ecclésiastique, n'est pas soumise au contrôle de la critique, bien que celle-ci puisse en vérifier la solidité.

On ne peut pas dire que la conception rabbinique de la Loi, qui fait remonter jusqu'au Sinaï les moindres détails du texte mosaïque, ait jamais pré-

valu dans l'Église catholique. L'Église des derniers siècles n'est pas tombée à cet égard dans les excès des protestants orthodoxes ; et si, en face du rationalisme incrédule qui niait à la fois l'authenticité mosaïque et l'autorité historique du Pentateuque, l'exégèse catholique a cru garantir celle-ci en défendant celle-là, il ne semble pas que l'attitude des savants catholiques ait été assez uniforme, ni leur enseignement assez unanime et sûr de lui-même, pour que la thèse dite traditionnelle, touchant l'origine mosaïque du Pentateuque, ait réellement droit à ce nom.

Les apologistes de la Bible, depuis Bossuet, ont volontiers considéré l'authenticité mosaïque du Pentateuque comme la condition indispensable de son autorité historique : c'est la cinquième « raison ». Il importe, au contraire, nous dit le P. Lagrange, de séparer la question d'autorité historique d'avec la question d'unité rédactionnelle ; car « de dater cette unité de Moïse, personne n'y consentira, et nous ne saurons plus comment on peut se fier à un auteur écrivant si loin des faits, sans qu'on puisse affirmer qu'il ait eu des sources. Qu'on admette, au contraire, un rédacteur respectueux des vieux documents qu'il juxtapose plutôt que de les altérer, nous sommes sur un terrain plus solide. »

Seulement, pour mesurer la valeur de cette preuve, il faudrait connaître l'état de la critique, et pourquoi

« personne » ne conviendra que Moïse ait écrit le Pentateuque. Il est heureux que nous ayons entendu M. von Hügel pour commencer ; car, supposé que nous fissions le crédit d'une démonstration qui paraît indispensable, nous comprendrions malaisément pourquoi les « trois témoins » de l'Histoire sainte en garantissent mieux la vérité qu'un seul, et comment on peut comparer les sources du Pentateuque avec les Évangiles. De même, ce qu'on nous dit touchant le caractère figuratif du Code sacerdotal est inintelligible pour quiconque ne connaît pas déjà l'esprit de cette source. En introduisant par une voie indirecte la question du Pentateuque, comme il l'a fait dans le mémoire que nous venons d'analyser, le savant Dominicain n'a pas évité une certaine obscurité, qui l'exposait à être mal compris ; autant vaut dire qu'il ne pouvait manquer d'être bientôt attaqué.

III

Le P. Méchineau commence par déclarer que la « thèse de l'origine mosaïque du Pentateuque » a été « universellement reçue jusque vers les débuts du siècle qui va finir », ce qui n'est qu'à moitié vrai, puisque, avant le XVIIe siecle, il n'était pas question

de thèse, ni de tradition ferme sur la question littéraire. « C'est, nous dit-il, le rationalisme allemand » qui « a trouvé commode de dénier à Moïse ses droits d'auteur et de les passer à toute une série d'écrivains qui s'échelonneraient du xe au ve siècle avant Jésus-Christ ». Le savant Jésuite oublie Richard Simon et l'hypothèse des scribes « échelonnés » depuis Moïse jusqu'aux approches de l'ère chrétienne. Il cite au même endroit une épigramme de M. Maurice Vernes sur la Byble polychrome de M. Paul Haupt, où chaque source biblique est distinguée par une couleur spéciale. Si les lecteurs des *Études* savaient que M. Maurice Vernes ne traite avec dédain le travail minutieux de la critique documentaire que pour renvoyer la composition de l'Ancien Testament tout entier au temps de la domination persane et de la domination grecque, ils trouveraient peut-être que le P. Méchineau n'est pas assez traditionnel dans le choix de ses autorités.

« Depuis quelques années » seulement, « des écrivains catholiques peu nombreux » se sont montrés sympathiques aux nouvelles théories. Mais on se consolait en pensant que ce n'étaient peut-être pas des « hommes de théologie ». Bien plus grave est le cas du P. Lagrange, qui « manie avec une égale dextérité les armes du théologien et du critique ». Et l'on dit « maintenant assez couramment que la thèse de l'origine mosaïque du Pentateuque peut

être librement débattue par les catholiques ». Le P. Méchineau estime que cette liberté n'existe pas, et il veut nous le montrer.

Voici le point de départ de l'argumentation : les critiques catholiques ont admis qu'il suffisait à la démonstration et à la défense de la foi par les Écritures, de sauvegarder la canonicité et l'inspiration des Livres saints, le nom des auteurs n'ayant aucune importance ; mais il est évident que l'authenticité des Évangiles, par exemple, est nécessaire à la démonstration chrétienne et qu'on irait contre la pensée de l'Église en soutenant que l'authenticité des Évangiles est indifférente à la foi ; on ne peut donc admettre le principe sur lequel les critiques se fondent pour discuter librement l'origine de tel ou tel livre biblique.

Il faut bien le dire, quoi qu'il nous en coûte de le constater, la première allégation est fausse, et tout le raisonnement porte sur une équivoque. Les critiques n'ont jamais dit ni laissé entendre que « la valeur documentaire » des Écritures fût chose indifférente à la démonstration et à la foi chrétiennes. Les critiques ont dit que l'inspiration et la canonicité des Écritures étaient l'objet direct du témoignage que l'Église rend aux Livres saints, c'est-à-dire une question de foi, et que l'origine humaine des livres inspirés était, de soi, une question d'histoire : à prendre les choses d'une manière générale,

l'inspiration des Livres saints est un fait surnaturel garanti par l'Église, organe et interprète de la révélation ; l'attribution de tel livre à tel auteur est un fait d'ordre commun, attesté par l'Église comme témoin historique, bien qu'il appartienne à l'Église de décider si cette attribution n'est pas, pour certains livres, liée si étroitement à la foi, qu'elle doive être considérée en même temps comme relevant de la tradition dogmatique et de la tradition historique. Mais les critiques ont eu soin d'insister sur la valeur historique des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et s'il leur est arrivé de contester l'attribution de tel livre à tel auteur, ce n'était pas pour diminuer l'autorité historique du livre, c'était plutôt pour la mettre dans son véritable jour. Est-ce que M. von Hügel et le P. Lagrange contestent « la valeur documentaire » de la tradition mosaïque ? Ils ne travaillent qu'à la fortifier en l'élucidant.

Les critiques sont, au contraire, très préoccupés d'établir sur un fondement solide la certitude historique du témoignage scripturaire ; l'un deux a écrit, avant le P. Méchineau, et ce n'était pas une découverte, que, « sans cette certitude historique, toute la démonstration évangélique et l'apologétique chrétienne rouleraient dans un cercle vicieux[1] ». En prouvant que l'autorité historique des Écritures n'est pas du tout indifférente à la religion, le P. Méchi-

1. Cf. *supr.* p. 111.

neau enfonce une porte ouverte ; il établit un principe que pas un des critiques visés par lui n'a eu l'idée de contester, que plusieurs ont formulé aussi nettement que lui. Il n'y a qu'une différence : elle consiste en ce que les critiques ont soin de distinguer la valeur testimoniale d'un texte, de son attribution à tel auteur, quand cette attribution n'est pas suffisamment garantie, tandis que le P. Méchineau s'efforce de confondre perpétuellement les deux choses, croyant avoir prouvé que telle attribution est indispensable à la démonstration chrétienne, parce que la valeur testimoniale du livre y importe nécessairement. C'est pourtant chose évidente que le fait : « Moïse a existé, Moïse a été le fondateur du peuple et de la religion israélites, Moïse a été l'organe de la révélation qui se continue dans les prophètes, la tradition qui le montre dans ce rôle est redevable historiquement », et l'assertion : « Moïse a écrit le Pentateuque », n'importent pas également à la foi. La vérité ne trouve donc pas son compte à cette confusion de l'authenticité nominale avec l'autorité historique. La justice non plus, car c'est en voyant contester l'authenticité nominale du Pentateuque ou de tel autre livre, que le P. Méchineau s'est imaginé que les critiques ne regardaient plus les Livres saints comme des documents historiques. « Ce monstre d'erreur » ne répugne pas moins à leur sens chrétien qu'à celui du savant Jésuite.

Passant de ces considérations générales à la question particulière du Pentateuque, le P. Méchineau a cru pouvoir citer, comme représentant l'opinion des critiques catholiques, quelques lignes du fameux article de Mgr d'Hulst sur la *Question biblique*, où le regretté prélat déclare que la révélation mosaïque ne peut plus « se défendre elle-même et toute seule », et que « la valeur humaine du Nouveau Testament est beaucoup plus facile à vérifier ». D'un bond prodigieux, qui fait honneur à sa puissance de déduction logique, sinon à la sûreté de son raisonnement, le P. Méchineau conclut que les critiques renoncent « à établir directement l'authenticité, la valeur humaine de n'importe quel livre de l'Ancien Testament », à commencer par le Pentateuque, ce qui n'était pas la pensée de Mgr d'Hulst, et ce qui est moins encore celle des critiques. Personne aujourd'hui n'ignore, ou ne devrait ignorer, que Mgr d'Hulst, dans l'article cité, n'était l'interprète d'aucun exégète catholique : la théorie de l'inspiration formulée par lui sous le nom de « l'école large » était un système tout nouveau, qu'aucun professeur de l'Institut catholique de Paris n'avait adopté auparavant et n'a adopté depuis. Mgr d'Hulst n'ayant été, en aucune façon, l'organe des critiques catholiques, ceux-ci ne sont pas responsables des erreurs involontaires qui ont pu se glisser dans son article. Il n'y avait pas lieu d'évoquer, dans la présente con-

troverse, un mort qui, par son dévouement à l'Église et les services qu'il a rendus à la cause catholique, a bien mérité qu'on respecte la paix de sa tombe.

M. von Hügel et le P. Lagrange, l'auteur du présent article, dans son étude sur *Renan historien d'Israël*, qui a paru dans la *Revue anglo-romaine*, n'ont pas fait autre chose que d'établir scientifiquement l'autorité de la tradition mosaïque. Les critiques ne songent nullement à sacrifier cette autorité ni, en général, celle de la tradition biblique de l'Ancien Testament ; ils ne sont pas disposés à admettre que le caractère surnaturel de la religion israélite ne soit garanti que par le Nouveau Testament, et non par le témoignage que lui rendent les documents de l'Ancien ; ils n'ignorent pas que, si notre foi repose directement sur l'autorité du Nouveau Testament, cette autorité se fonde en partie sur celles des anciennes Écritures, que les deux Alliances sont solidaires l'une de l'autre, et que l'autorité du Nouveau Testament serait en péril si celle de l'Ancien était nulle. D'où il suit que l'argumentation du P. Méchineau part encore d'un fait controuvé, d'un fait qu'il suppose gratuitement, et qui n'existe pas. Elle se termine dans un paralogisme analogue à celui que nous avons constaté pour la thèse générale. Il importe à la vérité surnaturelle de la religion israélite que la tradition concernant Moïse ait une base historique incontes-

table, et il suit de là que l'historicité de la tradition est réclamée pour la preuve de la foi ; mais le P. Méchineau ne s'en tient pas à cette conclusion, qui est celle des critiques, et la seule qui semble pouvoir être logiquement déduite du principe posé ; il ne cesse pas d'impliquer la rédaction mosaïque du Pentateuque dans l'autorité de la tradition mosaïque. C'est toujours la même confusion et la même injustice. Le P. Méchineau, qui se couvrait du nom de M. Maurice Vernes pour ridiculiser la critique documentaire, appelle Renan à son aide pour montrer (ce que nul ne conteste) que la question du Pentateuque est, avec la question des Évangiles, « le plus important problème qu'ait eu à résoudre la critique moderne », et pour livrer tout doucement à l'indignation de son public les « quelques catholiques que l'on voit faire chorus avec l'impiété et crier sus à l'authenticité du Pentateuque ». Les critiques catholiques prennent garde seulement de confondre l'autorité de la tradition mosaïque avec l'attribution rédactionnelle du Pentateuque à Moïse.

Les réflexions du P. Méchineau sur les motifs de crédibilité qui recommandaient aux yeux des Juifs la religion traditionnelle sont une construction logique dont les Juifs eux-mêmes ne faisaient point usage, et qu'un historien, fût-il « homme de théologie », se serait abstenu de produire. Pour qu'il y eût une « apologétique de l'ancienne Loi » pareille à

celle que le catholicisme oppose maintenant à l'incrédulité, il faudrait qne la religion juive eût été attaquée par des rationalistes; mais, tant qu'un doute n'était pas soulevé contre l'autorité de la tradition, l'on n'éprouvait aucunement le besoin d'en démontrer la certitude par des syllogismes, ni de trouver dans l'authenticité mosaïque du Pentateuque la condition indispensable de cette certitude. La foi des Israélites reposait sur la confiance légitime qu'ils avaient dans la valeur substantielle de leur tradition religieuse, non sur des raisonnements abstraits où une question purement littéraire, comme est celle de la rédaction du Pentateuque, aurait tenu la moindre place. Mais avec le parti pris que l'on a de mêler toujours la question de rédaction à la question d'historicité, dans l'impossibilité où l'on paraît être de concevoir un état d'esprit différent de celui que crée « la formation intellectuelle » dont on nous dira bientôt l'excellence, on fait longuement raisonner les Juifs sur la question dont on est soi-même préoccupé, sans seulement se demander s'ils ont pu y penser.

Croyant avoir prouvé que les critiques catholiques veulent renverser « une des bases sur lesquelles repose l'apologétique tant juive que chrétienne », le P. Méchineau va plus loin et déclare qu'il n'est pas permis non plus d'attaquer les arguments sur lesquels on fonde la thèse de l'authenti-

cité mosaïque, « sans faire courir à la foi quelque danger ». Ces arguments sont la tradition israélite de l'Ancien Testament, la tradition du Nouveau Testament et principalement les paroles du Sauveur, enfin la tradition chrétienne.

On nous dit avec assurance que le Pentateuque est attribué à Moïse par une tradition constante, attestée par l'Écriture, et qui remonte jusqu'à Josué. Rien ne pourrait donc être ajouté à sa valeur probante, à moins que l'on ne fît prophétiser l'authenticité par les patriarches, ou qu'on n'invoquât l'autorité d'Abraham citant Moïse dans la parabole du Riche et de Lazare. Mais on doit peser le sens et mesurer la portée des témoignages avant de les mettre en ligne. Ainsi, pour avoir le droit de citer Josué comme témoin, il faudrait avoir établi qu'il est l'auteur du livre qui porte son nom ; s'il ne l'est pas, si le livre a été compilé bien longtemps après lui, ce n'est plus le témoignage personnel de Josué que nous avons, c'est le témoignage des documents qui sont entrés dans le livre ; on devra faire le triage des sources, pour déterminer au juste ce qui est appelé « Loi de Moïse » dans les divers endroits où il en est question. Il est évident que les textes rendent témoignage à la tradition pour le temps où ils sont écrits, et qu'on doit bien étudier leur caractère avant d'affirmer l'existence de la même tradition, sous la même forme, au temps des personnages

qu'ils mettent en scène. La loi que mentionnent les parties deutéronomistes du livre de Josué est le Deutéronome ; dans les parties plus anciennes, il n'est rien dit de la Loi, et c'est un fait remarquable que Josué, avant sa mort, adjure les tribus [1] de rester fidèles à leur Dieu, sans invoquer l'autorité de la Loi, et en prenant à témoin de leur fidélité, non pas le livre divin, mais la stèle qu'il dresse sous l'arbre sacré de Sichem. Le témoignage de David, celui d'Ézéchias se présentent dans les mêmes conditions que celui de Josué : aucun texte historique remontant au temps de ces princes ne parle de la Loi. Quand les anciens prophètes emploient ce nom de « Loi », « loi de Iahvé », « loi de Dieu », ils n'ont ordinairement en vue que la religion traditionnelle et leur propre enseignement. Pour l'histoire de Josias, le récit des Rois est à peu près contemporain de ce prince ; mais la Loi dont il parle est le Deutéronome, non le Pentateuque tout entier. Tous les textes qui mentionnent la Loi et où cette désignation s'applique sûrement au Pentateuque sont de date relativement récente et représentent l'opinion qui s'est formée peu après l'époque d'Esdras ; on peut dire qu'ils la représentent sans l'affirmer authentiquement, la question littéraire se perdant en quelque sorte dans l'autorité religieuse du livre, qui

1. Jos. XXIV ; au v. 25, c'est le rédacteur qui parle.

est l'objet propre du témoignage traditionnel et le véritable fondement de la foi.

Quand il déclare ne pas admettre « qu'on ait pu, à un moment donné de son histoire, faire croire subitement au peuple juif qu'il était tenu d'observer toute la Loi, parce que Moïse l'avait écrite par l'ordre de Dieu, au Sinaï ou dans le désert de Pharan », attendu qu'il était « aussi impossible d'égarer sur ce point le peuple juif, qu'il le serait d'imposer subitement à la conscience du peuple français une loi à la fois civile et religieuse, en lui contant que l'Être suprême l'a dictée au grand Vercingétorix sur les montagnes de l'Auvergne », le P. Méchineau oublie l'état réel de la question critique, et le suppose inconnu de ses lecteurs [1]. Rien n'a été moins subit que la formation du Pentateuque. Il y avait toujours eu une loi, une tradition religieuse d'origine mosaïque, dont le peuple n'avait pas connaissance par le moyen des textes, mais par l'enseignement oral. Le développement littéraire de la Loi échappait en grande partie à l'attention du peuple israélite, comme le développement de la littérature théologique échappe en grande partie au peuple chrétien ; mais les Israélites ne pouvaient pas plus songer à

*1. Le P. Méchineau paraît avoir, en général, une confiance illimitée dans l'ignorance et la crédulité de son public. Nous n'avons pas à examiner jusqu'à quel point cette confiance peut être fondée.

contester l'autorité mosaïque du Deutéronome ou de la Loi promulguée par Esdras, que les fidèles catholiques n'ont pensé à contester, comme s'ils ne représentaient pas la vraie tradition chrétienne, les décrets rédigés au concile de Trente et au concile du Vatican. La comparaison de Vercingétorix est donc un enfantillage qui masque une erreur, et qui impute gratuitement une opinion inepte à des gens qui pensent et qui disent tout autre chose.

Mais Notre-Seigneur lui-même n'a-t-il pas attribué le Pentateuque à Moïse, et va-t-on l'accuser d'erreur en ce point ? Nous avons vu plus haut l'embarras du P. Lagrange en présence de cette difficulté. Tout le monde convient, dit le P. Méchineau, que Jésus-Christ a « affirmé » l'origine mosaïque du Pentateuque. L'assertion est équivoque ; car si tout le monde admet que Jésus-Christ a parlé du Pentateuque comme si le Pentateuque avait été écrit par Moïse, il n'y a que le P. Méchineau et les défenseurs de l'authenticité mosaïque pour soutenir que Jésus-Christ a expressément « affirmé », a enseigné cette authenticité ; de ce dernier point les rationalistes eux-mêmes ne conviendraient pas, bien qu'ils disent que Jésus a partagé l'erreur commune ; et les critiques catholiques, qui n'admettent pas l'erreur, ne croient pas davantage que le Sauveur ait enseigné l'authenticité mosaïque ; d'après le P. Lagrange, qui doit avoir raison pour le fond, et au point de vue

historique, Notre-Seigneur n'a pas réellement parlé de l'authenticité mosaïque, parce que cette question ne s'est jamais posée entre lui et les Juifs ; il n'a pas traité une question qui n'existait alors pour personne. Le P. Méchineau ne se contente pas de cette explication : c'est, répond-il, un blasphème que d'attribuer une erreur à Jésus-Christ, mais il n'y a pas un moindre blasphème à lui prêter un langage en contradiction avec la vérité connue de lui. Pas de restriction mentale dans l'enseignement du Christ !

Est-il besoin de dire que la difficulté devant laquelle s'arrêtent, prêts à en venir aux mains, les deux savants exégètes, n'est pas d'ordre historique ? Au point de vue de l'histoire et de la critique, le P. Lagrange a dit tout ce qu'il fallait : Notre-Seigneur n'a pu trancher dans ses discours une question dont il n'a jamais parlé. Tout se passe comme si la pensée du Christ ne s'était jamais portée sur ce point particulier ; et il n'appartient pas à la critique de chercher la pensée du Sauveur ailleurs que dans l'Évangile. La difficulté ne s'élève que pour la théologie, parce que, si l'on place dans l'intelligence du Christ, au cours de sa vie terrestre, la perception actuelle de tout le connaissable réel, en sorte que sa science divine n'ait, sur sa science humaine, d'autre avantage que la connaissance des purs possibles, il semble que le Sauveur, en parlant du Pentateuque

à la façon de tout le monde, aura employé un langage qui ne s'accordait pas avec sa propre pensée, sa propre science. Mais s'il y a là une difficulté, elle n'existe pas que pour la question du Pentateuque ; elle existera, osons le dire, pour bien d'autres vérités que Notre-Seigneur aura connues, sans en faire part à ses disciples ; elle existera pour le système du monde, puisque Notre-Seigneur a parlé constamment à cet égard le langage commun ; elle existera pour les discours qu'il a tenus à ses disciples sur la fin des choses et sur son propre retour : pourquoi n'a-t-il pas averti les siens que la *parousie* n'aurait pas lieu de sitôt ? On voit que la difficulté est générale, et qu'elle naît sur le propre terrain de la théologie. C'est donc aux théologiens qu'il appartient d'en chercher la solution. Pour l'historien, le cas est des plus simples : Jésus n'a pas émis d'opinion sur la question spéciale qui est agitée maintenant entre les théologiens et les critiques ; il n'a rien dit qui en implique la solution, parce que son enseignement ne suppose pas autre chose que le fait de la révélation mosaïque, la vérité de la tradition mosaïque et l'autorité divine de la Loi en tant que livre inspiré. Cela suffit pour qu'on ne soit pas autorisé à parler d'erreur. Quant à chercher, dans les discours évangéliques et dans le reste du Nouveau Testament, des indications sur les problèmes purement critiques, c'est méconnaître l'esprit de ces discours et celui

de toute la littérature apostolique. La question littéraire du Pentateuque, en tant que question distincte, est toute moderne. L'Évangile n'avait pas à y répondre.

Reste la tradition ecclésiastique. Les Pères, nous dit-on, sont unanimes, et ils n'ont pu se tromper sur un point qui appartient au dépôt de la révélation. Il était écrit que le P. Méchineau maintiendrait avec persévérance, jusqu'à la fin de son article, l'équivoque de son point de départ. Si la question spéciale de la rédaction du Pentateuque par Moïse n'est pas comprise dans le dépôt de la révélation, l'unanimité des Pères ne prouve plus rien ; et nous savons de reste que cette unanimité n'existe pas, que les Pères n'ont jamais discuté le problème dont il s'agit, n'ont jamais formulé de conclusion dogmatique sur le sujet, en un mot, que, non seulement ils n'ont pas considéré l'authenticité mosaïque du Pentateuque comme appartenant à l'objet propre de la révélation, mais qu'ils n'ont pas même abordé ni soupçonné ce problème spécial, et n'ont pas eu, par conséquent, l'intention de le résoudre. Les critiques peuvent ici renvoyer leur accusateur à son illustre confrère Bellarmin.

Ayant exposé tous ces arguments, le P. Méchineau conclut que la question du Pentateuque n'est pas libre au point de vue de la foi, et que l'authenticité mosaïque doit être affirmée avant tout examen.

Si la conclusion est vraie, ce n'est pas sans doute à cause des arguments qui ont été produits en sa faveur. Aucune des autorités qu'on a alléguées ne présente l'authenticité mosaïque du Pentateuque, la composition du Pentateuque par Moïse, comme un point d'histoire intéressant la foi. Par conséquent, ceux qui tiennent la question pour libre ont au moins les apparences pour eux, et si la thèse du P. Méchineau est bonne, c'est pour d'autres raisons que celles qu'il a dites. Nul ne lui contestera le droit d'exprimer, comme théologien, ce qu'il pense de la proposition contraire ; mais ce qu'il aurait dû faire, en controversiste loyal, était de connaître assez l'opinion de ceux qu'il appelle ses « adversaires », pour ne pas l'altérer gravement en la présentant à son public. Il se trouve n'avoir réfuté personne, puisque les idées qu'il combat ne sont pas celles des exégètes qu'il a en vue, et il a quelque chance de n'avoir pas prouvé sa propre thèse, puisque le témoignage traditionnel ne paraît pas avoir tout le sens qu'il s'efforce d'en tirer.

Le docte Jésuite n'a pas voulu prendre congé de ses lecteurs sans leur avoir donné une « idée générale » des « objections » de la critique contre l'authenticité du Pentateuque. Il divise ces « objections » en deux catégories : premièrement celles qu'on tire des locutions qui paraissent plus modernes que l'âge mosaïque, et des gloses ou explications

dont les contemporains de Moïse n'avaient pas besoin, ou qui supposent un état politique moins ancien ; secondement, celles qui résultent de l'existence des documents. Il n'est guère possible, on le voit, de donner une idée plus « générale » de la question critique.

Rien de plus simple que la réponse. Ces gloses, déclare le P. Méchineau, dans un mouvement oratoire qu'on croirait imité de certain chapitre du *Discours sur l'histoire universelle*, ces gloses ne sont pas à nier : « Sommes-nous assez ignorants de l'histoire des textes pour ne pas savoir tout ce qu'ils peuvent subir d'altérations au cours des siècles ? » Et il semble, en effet, que le P. Méchineau admet beaucoup plus de gloses que ne font les critiques : pour lui, tout passage que Moïse n'aura pas pu écrire dans sa forme actuelle sera retouché ; pour les critiques, il n'y a de glose que ce qui est caractérisé comme tel par son rapport avec le contexte, et l'on n'a pas lieu d'admettre de retouches dans un morceau où n'apparaissent aucune incohérence de pensée, aucune particularité de style ou de vocabulaire, qui fassent soupçonner un remaniement du texte primitif.

Quant aux sources, le P. Méchineau veut bien en reconnaître l'existence, mais jusqu'à Moïse ; pas plus loin. Ce n'est pas, du reste, la critique qui a découvert les sources de la Genèse : « Le droit de

priorité appartient à l'antique bon sens de l'homme qui supposera toujours que, quand un écrivain raconte l'histoire des siècles passés, il utilise les documents antérieurs. »

Cependant la question n'est pas de savoir si « l'antique bon sens » aurait soupçonné que Moïse avait eu des documents pour écrire l'histoire des temps primitifs, mais si ce vénérable « bon sens » a su les démêler. Il n'est pas trop téméraire de penser que ce n'est pas « l'antique bon sens », mais la critique moderne, qui a réellement découvert les documents de la Genèse. Pourquoi n'y a-t-il plus de sources différentes à partir de Moïse ? Le P. Méchineau ne nous le cache pas : c'est parce que le Pentateuque *doit* être de Moïse, puisque la tradition, qui ne peut se tromper, le dit, et que, « à juger directement les pièces », on ne voit « aucune raison sérieuse d'en refuser à Moïse la paternité ». C'est tout.

Les critiques pourront trouver que c'est bien peu, et qu'il y a quelque chose comme un cercle vicieux dans cette démonstration de l'authenticité mosaïque. En admettant des documents pour la Genèse, le P. Méchineau s'est interdit le droit d'opposer une fin de non-recevoir aux raisons alléguées par les critiques pour la pluralité des sources dans le reste du Pentateuque, ces raisons étant absolument les mêmes que pour la Genèse. Afin que sa thèse soit démontrée scientifiquement, il faudra bien qu'il

prouve l'unité du Pentateuque à partir de l'Exode, et qu'il découvre partout les indices positifs de la composition par Moïse ; ou bien il serait obligé de soutenir l'erreur qu'il reproche indûment aux critiques catholiques, à savoir, que « la valeur documentaire » du Pentateuque n'est pas historiquement démontrable et que la foi seule nous la garantit. Un confrère du P. Méchineau, le P. Prat, a écrit dans les *Études*[1] : « Les différences de style frappent l'œil le moins exercé ; *on les voit dans les quatre derniers livres comme dans la Genèse.* » C'est, ajoute-t-il, que Moïse n'a pas eu toujours le même style, et qu'il a aussi recueilli des lois plus anciennes, qui remontaient à l'âge patriarcal. D'autres ont parlé de Noé, même d'Adam. On transporte ainsi dans l'histoire inconnue tout le travail que les critiques expliquent ou croient expliquer par l'histoire connue ; mais si l'on donne beaucoup à la conjecture fantaisiste, du moins essaie-t-on de répondre à toutes les difficultés.

Après avoir terminé sa démonstration, le P. Méchineau a cru pouvoir expliquer par « un manque d'indépendance » à l'égard de la science incrédule et par « la peur de ne pas paraître dans le mouvement » l'adhésion de quelques catholiques (ils ont déjà l'air d'être assez nombreux) aux conclusions générales de la critique moderne touchant l'analyse

1. 15 octobre 1898, p. 53.

littéraire du Pentateuque. Ces insinuations, que nous avons eu déjà le regret de trouver sous la plume du P. Lagrange, se retournent ici contre lui. Elles ne sont pas plus justifiées pour lui que pour d'autres. Mais cette dernière page du P. Méchineau échappe à toute discussion. C'est là qu'il parle avec emphase de « notre formation intellectuelle autrement ferme » que celle des savants non catholiques. A le suivre sur ce terrain, nous aborderions un sujet tout différent de celui que nous avons à traiter. Qu'il nous suffise d'observer que l'on peut être un théologien sublime sans avoir le sens de la réalité historique, le sens critique. Et réciproquement, on peut avoir le sens critique très développé, manquer de sens religieux, par conséquent se tromper sur le fond même de la religion et le vrai caractère de l'histoire biblique et ecclésiastique. Mais les critiques catholiques ne semblent pas dépourvus de ce sens religieux et traditionnel. Il aurait suffi de les lire pour s'en apercevoir. Les catholiques anglais nous montrent comment les controverses sur des sujets aussi importants et aussi délicats devraient toujours êtres conduites.

IV

Dans le *Tablet* du 9 octobre 1897 se lit un article du P. Herbert Lucas, S. J. (les articles du P. H. Lucas ne sont pas signés, et les lettres qu'il a

publiées dans le même journal sont signées d'un W ; mais l'auteur est parfaitement connu), sur l'attitude des catholiques à l'égard de la critique du Pentateuque. Il y a, dit le savant Jésuite, trois points qui sont hors de toute contestation : d'abord, que l'analyse critique du Pentateuque ou de l'Hexateuque n'est pas quelque chose d'absurde en soi (exemple du Diatessaron) ; que c'est une opinion respectable (*entitled to respectful treatment*), à cause de la science et de l'unanimité substantielle (renvoi à Holzinger) de ses très nombreux adhérents ; enfin que les arguments linguistiques qui s'accumulent en sa faveur ne sont pas vains (*frivolous*), mais trouvent, au contraire, une sorte de confirmation et d'illustration dans la Bible même. Cela, sans doute, ne suffit pas pour qu'on doive accepter les résultats de la critique ; mais cela suffit pour qu'on n'ait pas le droit d'écarter sans discussion, par un haussement d'épaules, ou un sourire, des arguments qu'on accueillerait avec empressement s'ils venaient confirmer une opinion préconçue. Il est hautement probable, et quiconque aura étudié attentivement les textes originaux ou même une traduction littérale (ce que la Vulgate ne prétend pas être) en sera persuadé, que le Pentateuque n'est pas l'œuvre d'une seule main, mais de plusieurs, qu'il faut y reconnaître plusieurs auteurs (*a multiple autorship*). Sur tous ces points le P. Lucas déclare

être d'accord avec le Dr Clarke, le Dr Van den Biesen, M. von Hügel ; et sans doute il ne croit pas « faire chorus avec l'impiété ».

Mais de cet état de choses naissent pour un catholique certaines difficultés qui n'ont pas encore été peut-être suffisamment examinées ou résolues par les critiques orthodoxes. Le P. Lucas les développe dans un second article. Il est clair, dit-il, que l'analyse critique de l'Hexateuque implique l'abandon de l'authenticité mosaïque (le P. Lucas ne croit pas aux décrétales de Noé, d'Abraham, de Joseph). La première difficulté qui se présente est celle que suscitent les paroles de Notre-Seigneur dans l'Évangile ; mais il n'y a pas lieu de s'y arrêter : si le Pentateuque n'est pas de Moïse, Notre-Seigneur aura parlé selon l'usage commun de son temps et de sa nation (ainsi le P. Lagrange n'a point blasphémé !) Une difficulté plus grave est celle qui résulte des doubles récits : l'apologétique vulgaire double les faits ; mais la critique se trouve en présence de relations divergentes se rapportant au même objet, et il s'agit de concilier l'existence de telles relations avec le principe de l'*inerrance* biblique.

Il y a, dit avec beaucoup de candeur le P. Lucas, deux manières d'entendre l'enseignement qui a été donné sur ce point dans l'Encyclique *Providentissimus Deus*. La première consiste à dire que la Bible ne contient aucune assertion qui, dans le langage

ordinaire, puisse être qualifiée d'erreur. D'après la seconde, la Bible pourrait contenir des choses qui, dans certaines circonstances, seraient des erreurs, mais qui ne sont pas des erreurs dans la Bible, parce que les mots « erreur » et « erroné » sont des termes *relatifs*, et qu'un auteur ne s'est pas trompé quand il a bien dit ce qu'il voulait dire, dans les limites imposées par la nature du sujet. Cette seconde interprétation est bien tentante (*undoubtedly very inviting*), et elle peut s'appuyer sur le passage de l'Encyclique où il est dit que le principe donné pour résoudre les difficultés provenant des sciences physiques a son application dans les matières d'histoire. Seulement, on trouve dans l'Encyclique un autre passage où il est dit que la Bible ne contient aucune erreur d'aucune sorte. Le P. Lucas avoue son embarras et il demande fort gracieusement aux défenseurs de la seconde interprétation un supplément de preuve. Pour les doubles récits non concordants, le rédacteur aurait reproduit ses sources sans prendre parti, en combinant de son mieux les documents, afin d'en perdre le moins possible, selon la méthode littéraire du temps. On ne voit pas d'autre explication ; mais est-ce là une position bien sûre ? La difficulté apparaît plus aiguë quand la compilation a fait disparaître une contradiction que la distinction des sources ressuscite : par exemple, dans le cas de Joseph, qui, d'après

l'histoire iahviste, est jeté par ses frères dans une citerne d'où il est retiré par des Madianites qui l'emmènent en Égypte, et qui, d'après l'histoire élohiste, est vendu par ses frères à des Ismaélites; tandis que, dans la compilation, ce sont ses frères qui le retirent de la citerne pour le vendre. En ce qui regarde les lois, le P. Lucas accorde que la formule : « Moïse a écrit », ne prouve pas que le Deutéronome, dans sa forme actuelle, soit l'œuvre de Moïse ; mais si la loi de l'unité de sanctuaire, qui est l'élément principal de la législation, appartient aux derniers temps de la monarchie, pourra-t-on expliquer par « le langage commun » l'attribution mosaïque ? Sur ce point encore il faudrait une explication.

Le Dr R. F. Clarke a répondu au désir du P. Lucas. Il commence (*Tablet* du 6 novembre 1897) par établir la doctrine de l'inspiration *économique*, distincte de l'inspiration limitée aux choses de foi et de mœurs, qui est une doctrine condamnée, et de l'inspiration verbale (au sens judaïque), qui suppose toute vérité dans la Bible. L'auteur inspiré est l'instrument de Dieu en tout ce qu'il écrit, mais il n'est pas éclairé sur toutes choses. Cette théorie est-elle conforme à l'Encyclique *Providentissimus Deus* (*disciplinary Encyclical*) ? Le second passage allégué par le P. Lucas lui est-il si défavorable ? Le Dr Clarke proteste contre l'expression « erreur

relative », et il se défend d'attribuer des erreurs relatives à l'auteur inspiré : comme auteur inspiré, celui-ci ne les propose pas avec autorité ; il peut les rapporter, non les faire siennes ; ce qui ne l'empêche pas, si on considère les choses au point de vue subjectif, de partager les opinions de son temps que la science d'aujourd'hui trouve erronées.

Le P. Lucas ne voulait certainement pas dire autre chose, en parlant d'erreur relative, et il le disait plus clairement que le Dr Clarke. Il n'y a pas erreur, parce que l'auteur sacré n'a pas eu intention d'enseigner telle opinion courante qui se trouve servir d'accompagnement ou même de véhicule (les six jours de la création) à l'enseignement qu'il veut donner. Objectivement, et eu égard aux connaissances de l'antiquité, la Bible est sans erreur bien que, subjectivement, et par rapport à la science d'une autre époque, l'auteur inspiré n'en soit pas exempt. Par une lettre publiée en date du 13 novembre 1897, le P. Lucas se déclare satisfait de ces explications générales. Aux paroles un peu dures du docteur Clarke, sur « l'erreur relative », il répond avec une mansuétude où l'on devine à peine une toute petite pointe d'ironie ; c'est à peu près le style de saint Augustin écrivant à saint Jérôme.

Rendant compte, dans le *Tablet* du 20 novembre 1897, de publications concernant l'Ancien Testament, le P. Lucas revient sur la question de l'inspiration

et avoue que les résultats vrais ou présumés de la critique biblique doivent nous rendre circonspects. Il est permis, dit-il, de se demander s'il est bien probable que Dieu ait voulu initier les auteurs inspirés à des procédés de composition historique, impliquant un examen critique de leurs sources, qui auraient été absolument en dehors des habitudes littéraires du temps. Il était suffisant pour le salut que les récits donnassent une impression fidèle des conduites de Dieu à l'égard de l'humanité, du dessein providentiel dont le peuple juif a été l'instrument, et c'est chose d'intérêt très secondaire que le nombre des théophanies ait été juste celui que suggère une première lecture de la Genèse et de l'Exode.

Ainsi le P. Lucas fait bon marché des doublets. Il reste toujours indécis à l'égard des lois. Mais il n'en déclare pas moins qu'un savant catholique *n'a pas le droit* de soutenir, à l'heure présente, pour des motifs *a priori*, que les conclusions défendues par la majorité des critiques doivent être rejetées. Nous sommes loin, très loin, du P. Méchineau. C'est « au moins une hypothèse possible », que l'inspiration n'ait pas réprimé la tendance à représenter comme venant de l'antiquité telles prescriptions dont le germe seul remontait aux temps primitifs. Si les critiques ont raison, le fait serait à expliquer par cette hypothèse, par une « économie » de la Providence. L'incarnation elle-même n'est-elle pas une accommodation de Dieu à l'humanité ?

Le Dr Clarke reprend la parole dans le *Tablet* du 27 novembre, pour développer sa théorie de l'inspiration économique, théorie qui serait évidemment, d'après lui, celle de l'Encylique *Providentissimus Deus*. Nous savons déjà que le Dr Clarke, à la différence du P. Lucas, n'a pas, dans son arsenal théologique, la notion de la relativité : c'est peut-être pour cela qu'il trouve dans l'Encyclique même une théorie qui n'en est sans doute que l'explication, ajoutons, si l'on veut, la meilleure explication qu'on en puisse donner dans l'état présent de la science biblique. Il ne voit pas que l'Encyclique n'a pas formulé de théorie sur l'inspiration, mais qu'elle a affirmé des principes dogmatiques antécédents et supérieurs à toute théorie [1]. La description de l'*éco-*

1. Isidore Desprès, auteur pseudonyme du présent article, a développé ailleurs (*Revue du clergé français*, 1er juin 1900) la distinction qu'il indiquait ici. Les documents pontificaux n'ont pas un caractère plus absolu que les enseignements de l'Écriture, et il n'y a pas plus de raison pour que l'historien impute à leurs auteurs une autre pensée que celle qui résulte des textes mêmes, sainement interprétés. Bien que plusieurs personnes l'aient blâmé, Desprès ne croit pas avoir été répréhensible en montrant qu'il ne fallait pas confondre le sens historique des instructions de Léon XIII, et leur portée doctrinale, le programme pris à la lettre, et l'application possible de ses principes, la formule traditionnelle, reproduite dans les déclarations romaines, et l'adaptation de la croyance ancienne au mouvement de la pensée moderne. N'y avait-il pas alors plus d'un avantage à marquer avec précision ce qui était le sens propre des lettres pontificales, ce qui pouvait en être un commentaire vrai, bien que non autorisé par la teneur de ces lettres, et ce que le Pape avait expressément blâmé chez les critiques catholiques?

L'Encyclique *Providentissimus Deus* pouvait être interprétée sui-

nomie biblique ne laisse pas d'être très remarquable, sinon pour les idées principales, que le Dr Clarke

vant deux méthodes : la méthode critique, si l'on voulait seulement déterminer les opinions, les intentions, l'état d'esprit des théologiens qui en avaient préparé la rédaction ; et la méthode proprement théologique et canonique, si l'on voulait définir la juste portée du document en tant que texte de loi, expression officielle de la tradition ecclésiastique touchant la notion de la Bible et les règles de l'herméneutique sacrée. Ces deux méthodes étaient également légitimes, mais elles pouvaient n'être pas également opportunes. Desprès n'a employé la première qu'avec réserve, et tard, sous la pression des événements ; s'il ne l'a pas employée d'abord, c'est qu'il ne pouvait pas ne pas voir combien ce procédé laissait de problèmes en suspens, combien il ouvrait de place aux objections contre le programme tracé par Léon XIII, combien il laissait l'exégèse et l'apologétique catholiques dans l'impuissance et l'humiliation devant la critique protestante, déjà si orgueilleuse, et devant la science incrédule, si prompte à exploiter contre l'Église toute méconnaissance de la vérité scientifique. L'autre méthode est celle qui est communément usitée dans l'interprétation des textes législatifs, où l'on n'a pas égard aux préoccupations et aux opinions personnelles des rédacteurs, mais seulement au sens du document pris comme expression de cette volonté impersonnelle qui est la loi. Cette méthode a toujours été ordinaire en théologie; et comme les représentants de l'autorité administrative et judiciaire, en appliquant les lois, tiennent compte d'une infinité de circonstances que les législateurs n'ont pu prévoir, les théologiens aussi, en interprétant les formules dogmatiques, tiennent compte de circonstances intellectuelles et morales auxquelles ne songeaient pas ceux qui ont promulgué la doctrine. Ainsi s'expliquent les interprétations « larges » que presque tous les catholiques, en France et en Angleterre, ont données de l'Encyclique *Providentissimus Deus*. L'Encyclique au clergé de France, du 8 septembre 1899, obligea Desprès à expliquer le véritable rapport de ces interprétations avec le texte qu'elles voulaient commenter. Il croit avoir fait ainsi une chose utile, et il ne voit pas comment il aurait pu honnêtement, dans la circonstance, dire autre chose que ce qu'il a dit. (Note ajoutée dans la présente édition.)

n'est pas le premier à faire valoir, du moins pour l'abondance et la justesse des applications.

Il suffit, dit-il, d'un peu de réflexion pour comprendre ce qui serait arrivé si les auteurs sacrés avaient eu mission de révéler toutes les règles de l'art et les vérités de la science : toute l'histoire intellectuelle de l'humanité aurait été renversée, comme celle de la religion l'eût été par la révélation d'un thème de doctrine contenant, dès le début, toutes les vérités religieuses. Dieu a pris les hommes où ils étaient, pour les élever progressivement à lui Il y a eu condescendance de la part de Dieu à l'ignorance des règles de la composition artistique, au défaut de connaissance scientifique, à la lenteur même de l'intelligence dans la perception des choses spirituelles : suivent des exemples tirés du style, de l'art, de l'archéologie (couteaux de pierre pour la circoncision, expressions insinuant que le sacrifice est la nourriture de Dieu, etc.), de la science (création du monde en six jours; ici le Dr Clarke se demande à quoi aurait bien pu servir la révélation des périodes géologiques, si ce n'est à déconcerter les gens et à les induire en toutes sortes de méprises), enfin de l'histoire.

Ce dernier point réclamait plus d'éclaircissements, et on les a donnés. Les historiens modernes ont l'habitude de juger en racontant, c'est-à-dire qu'ils ont une opinion sur le caractère de leurs sources et la

valeur des données qu'ils en tirent ; ils expriment cette opinion et ils en prennent la responsabilité devant leurs lecteurs. Les écrivains bibliques citent sans le dire les documents qu'ils exploitent, et ils ne se prononcent pas sur la signification et la portée historique du contenu. Pour saisir la différence du procédé, on n'a qu'à lire quelques pages d'un historien moderne, et prendre ensuite les livres des Rois et des Paralipomènes. Ce dernier ouvrage n'est qu'un tissu de citations implicites. On ne peut pas s'attendre à trouver une autre méthode dans le Pentateuque.

Les différences entre la méthode suivie par les historiens bibliques et la méthode moderne de « l'histoire travaillée » sont expliquées encore dans l'article suivant (du 11 décembre 1897). Le Dr Clarke observe ensuite que les auteurs sacrés, se conformant à la méthode historique de leur temps, ont mis dans leurs livres ce qui leur a semblé, sous la lumière de l'inspiration, digne d'être conservé à la postérité ; leur choix n'a été aucunement arbitraire, et l'on peut même être assuré qu'ils ont pris soin de garder le plus qu'ils ont pu des documents qu'ils avaient à leur disposition. Certains discours qu'ils rapportent, par exemple le discours de Salomon après la dédicace du temple, peuvent avoir été composés dans les mêmes conditions que les discours prêtés à leurs personnages par les historiens de l'antiquité profane : cette façon d'animer le récit ne trompait personne. Même la

composition d'un écrit pseudonyme n'est pas une fraude, si la littérature où cet écrit prend place est peu considérable, et tout entière aux mains d'hommes instruits qui ne voient dans l'attribution fictive qu'un procédé littéraire. Et M. Clarke montre combien ce procédé était familier aux Juifs, par le passage des Actes[1] où saint Pierre dit que David a écrit au nom du Messie. Il y a surtout l'exemple incontesté de la Sagesse.

Trouvant sans doute que le Dr Clarke s'attardait dans les préliminaires, le P. Lucas écrit une assez longue lettre (*Tablet* du 25 décembre 1897) pour le ramener à la question. Il rappelle, avec douceur, que sa difficulté au sujet de l'inspiration venait de l'impossibilité où il était de distinguer la théorie *économique* de celle qui était condamnée par l'Encyclique et qui prétendait justifier la présence d'erreurs dans la Bible par le fait que Dieu a eu l'intention d'enseigner telle chose et non pas telle autre. L'Encyclique déclare que cette explication n'est pas recevable. Le P. Lucas insinue très finement que le Dr Clarke a semblé parfois raisonner d'après les intentions de la Providence, intentions dont nous ne sommes certainement pas juges, et qu'il vaut bien mieux regarder les intentions de l'auteur inspiré lui-même, que nous pouvons connaître, et que l'Encyclique ne nous défend pas de considérer. Il faut voir les conditions

1. II, 25-29.

dans lesquelles l'auteur inspiré a exécuté son œuvre, et ce qu'il a prétendu faire. Un compilateur qui ne garantit pas autrement les données de ses sources ne se trompe pas si tel détail vient à ne pas se trouver conforme à l'histoire. « C'est en ce sens, remarque de nouveau le docte Jésuite, que j'avais parlé d'erreur relative. » Il voit avec satisfaction que le Dr Clarke se préoccupe maintenant de l'intention des auteurs sacrés ; il comprend que la théorie de l'inspiration économique, ainsi entendue, n'est pas condamnée dans l'Encyclique, et il lui reconnaît une solide probabilité théologique (*solid probability in theological sense*).

Mais il reste toujours la question des lois. Le P. Lucas ne voit pas que le Dr Clarke ait encore expliqué comment on a pu présenter comme mosaïque à Josias une loi qui n'était pas de Moïse. Une autre lettre, de M. H. Williams, publiée dans le même numéro du *Tablet*, demande à M. Clarke si ce qu'il a dit des discours de l'Ancien Testament s'appliquerait à certaines parties du Nouveau, par exemple au *Magnificat* et à tel morceau du quatrième Évangile. Une troisième lettre, censée écrite par un « étudiant », demande comment on s'y prendra pour reconnaître la vérité dans la Bible, s'il s'y trouve tant de choses qui ne sont pas vraies, bien qu'elles ne soient pas erronées.

M. Clarke répond (1er janvier 1898) que la Bible

ne contient que des choses vraies, mais que beaucoup de choses peuvent être mal comprises, et que l'erreur est dans cette fausse intelligence de la Bible. Ainsi présentée, la réponse est peut-être plus subtile que juste; car, après tout, les six jours de la création sont dans la Bible, bien que l'auteur ne les enseigne pas formellement; rien dans l'Écriture ne prévient l'interprétation erronée, qui était, d'après M. Clarke, l'opinion de l'écrivain sacré lui-même. Le P. Lucas aurait probablement tourné cette réponse d'une autre manière, et dit qu'il n'y avait pas erreur formelle dans la Bible, parce qu'il n'y avait pas intention d'enseigner l'opinion rapportée, bien qu'il y ait dans cette opinion même un défaut de connaissance qui équivaut, relativement à nous, à une erreur matérielle. Si les six jours ne sont pas dans la Bible comme un enseignement divin, on n'y dit pas non plus que ce soit une opinion simplement reproduite. Si l'auteur sacré n'a pas songé à les enseigner comme vérité de science, il n'a pas songé non plus à dire que ce n'était pas de la science. Il y a vu surtout un symbole très approprié aux vérités religieuses qu'il voulait inculquer à ses lecteurs. L'imperfection du symbole n'est apparue que dans les temps modernes.

En dépit de son « économie », la conception du Dr Clarke est encore un peu trop abstraite et mécanique; elle ne s'adapte pas entièrement à la réalité

du fait biblique. Ses considérations sur le criterium de vérité présentent le même caractère. Pour les choses de foi et de mœurs, nous dit-il, il y a l'enseignement de l'Église, le consentement des Pères ; là où ces guides font défaut, les règles communes de l'exégèse. Pas un mot du sens historique de l'Écriture, pour autant qu'il se distingue des conclusions doctrinales que l'Église en déduit légitimement. Il est vrai que si M. Clarke avait dit que le sens historique de l'Écriture se détermine par les moyens dont dispose l'exégèse critique, et le sens dogmatique par la tradition de l'Église, « l'étudiant » se serait peut-être efforcé de ne pas comprendre.

A M. Williams le Dr Clarke répond que les cantiques de saint Luc ne sont pas dans les mêmes conditions que les discours de l'Ancien Testament; ils sont comme les psaumes reproduits au second livre des Rois : ce n'est pas l'historien qui les a composés. Quant aux discours évangéliques, ils ne sont pas rapportés mot à mot, mais en substance : la parabole du Semeur peut être débitée en une demi-minute; il est permis de penser que le Sauveur l'a développée davantage. M. Clarke dit avoir été surpris par la question de M. Williams, et l'on s'en aperçoit; mais il a raison de dire que la rédaction des discours évangéliques, même dans saint Jean, n'a rien de commun avec le procédé littéraire dont il a fait l'application au discours de Salomon.

Nous revenons enfin à la question du Pentateuque (*Tablet* du 29 janvier et du 5 février 1898). La Loi de Moïse était conservée par tradition orale plus encore que par écrit. La rédaction du Deutéronome put donc être présentée sans fraude comme la Loi de Moïse. Même la loi concernant l'unité du sanctuaire n'était pas une innovation absolue ; elle accentuait, pour subvenir aux besoins du temps et remédier aux abus, l'ancienne prééminence du temple. La tendance de la Loi mosaïque, dès le commencement, allait à l'unité du sanctuaire, à cause de l'arche qui était l'unique centre du culte national. Le Deutéronome lui-même laisse clairement entendre que l'autorisation de sacrifier en divers lieux n'a dû être retirée qu'après l'installation de l'arche à Jérusalem et la construction du temple. D'ailleurs, on ne peut pas dire que le principe de l'unité de sanctuaire domine tout le livre. Le but du Deutéronome est la répression de l'idolâtrie, qui était associée aux sanctuaires locaux. Le Dr Clarke s'engage dans une discussion un peu confuse sur la distinction des prêtres et des lévites dans le Deutéronome, où il n'y a aucun intérêt à le suivre pour le moment. Sa conclusion est que, pour le fond, le Deutéronome s'accorde avec les autres documents législatifs ; que, dans la forme et pour les détails, il est en rapport avec la situation religieuse du peuple juif sous les derniers rois de la dynastie davidique.

La réponse aux difficultés du P. Lucas ne ressort pas très clairement de remarques exégétiques plus ou moins subtiles. Mais il ne faut pas nous en inquiéter. Le P. Lucas n'a pas renouvelé ses questions. Il a compris le Dr Clarke, et de l'état des faits critiques il aura dégagé la formule qui conviendrait pour exprimer de façon satisfaisante, en langage théologique, la pensée de l'exégète qu'il a si bien su interroger. Moïse a fondé la tradition de la Loi ; il était naturel qu'on en mît les rédactions successives sous la protection de son nom ; et la loi de l'unité du sanctuaire, déduite des principes posés par lui, a pu être d'autant plus légitimement placée dans sa bouche que les habitudes littéraires du temps ne permettaient pas de faire autrement.

N'est-il pas vrai que nos frères d'outre-Manche nous donnent un excellent exemple de controverse pacifique, et qu'ils ont une manière honnête, point banale, très sincère, très chrétienne, de traiter les questions bibliques ?

VI

L'ESPÉRANCE MESSIANIQUE D'APRÈS ERNEST RENAN[1]

La religion d'Israël ne fut pas seulement une croyance et un culte, ce fut aussi une espérance. Renan constate que « ce qu'on peut appeler le système prophétique est déjà complet chez Amos. Le *jour de Iahvé* , c'est-à-dire l'apparition de Iahvé en juge suprême, en redresseur de torts, est déjà l'idée fixe d'Israël. Du livre d'Amos à la vision de Patmos, pas un trait ne sera ajouté au tableau[2] ». Israël attendra la fin du monde et l'âge d'or qui doit suivre le jugement de Iahvé. « Ces idées, nous dit-on, étaient un fruit si naturel des principes les plus enracinés d'Israël sur la justice de Dieu et la mortalité essentielle de l'homme, qu'elles devaient éclore dès le moment où Israël arriverait à la réflexion. C'était l'équivalent du système de réparations tardives que d'autres races ont conçu sous la forme de

1. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, III (1898), n° 5.
2. *Histoire du peuple d'Israël*, II, 437.

l'immortalité de l'âme[1]. » La dynastie davidique est associée à ces espérances, parce que Amos et Osée, « hommes sagaces », en étaient venus à « l'idée que le culte d'une nation n'est solidement établi que quand il est protégé par la royauté ; ils prennent en pitié Samarie, qui n'a pas su se faire de dynastie durable ; ils arrivent à l'idée que la dynastie de David représentera seule la destinée de la race d'Abraham[2] ». Quant à la conversion des Gentils, c'est aussi une idée que Renan voit grandir, « d'année en année[3] », dans la prédication d'Isaïe : « le iahvéisme des prophètes du VIIIe siècle ayant la prétention d'être la morale absolue, il était naturel (toujours !) qu'on arrivât à y voir une religion bonne pour tous les hommes, et à concevoir l'espérance que tous les hommes s'y convertiraient[4] ».

I

Notre critique avait été initié dans sa jeunesse au régime de la théologie scolastique, et il lui en est resté, sans doute malgré lui, une certaine tendance à expliquer toutes les croyances religieuses comme

1. II, 445.
2. II, 474.
3. II, 477.
4. II, 476. Ailleurs, III, 31, le prophète juif est dit « héros de l'abstraction et du vrai absolu ».

des dogmes précis, appuyés sur des déductions logiques, fondées elles-mêmes sur des principes incontestés. Ainsi les Israélites auraient cru au règne final de la justice sur la terre parce que, Iahvé étant juste et le cours présent de ce monde étant le triomphe de l'injustice, comme la justice de Iahvé ne peut s'exercer qu'ici-bas à l'égard de l'homme mortel, il est inévitable qu'une révolution se produise pour remettre toutes choses dans l'ordre ; et vu que la justice de Iahvé ne serait plus une justice véritable si elle tardait à se manifester, cette manifestation est toujours censée prochaine. Isaïe la concevra comme devant s'achever, après le jugement exercé sur Israël et Juda par le moyen de Sargon et de Sennachérib, après le jugement exercé sur l'Assyrie par Iahvé lui-même, dans le règne de paix auquel présidera le roi messianique. Jérémie se persuadera que Dieu, ayant châtié son peuple par Nabuchodonosor, ramènera ses fidèles à Jérusalem, après quelque temps de captivité. Ézéchiel décrira même par avance la constitution de la société des saints qu'il voit déjà s'établissant dans la terre d'Israël. Le second Isaïe se figurera comme une victoire complète et définitive de Iahvé sur le monde le retour des exilés en Palestine. Daniel ira plus loin encore et marquera en chiffres précis, dans l'avenir le plus rapproché, l'avènement du règne des saints. Paul lui-même, avec la première génération

chrétienne, attendra impatiemment le retour du Christ et le jugement dernier. L'Apocalypse les présente comme imminents. N'est-il pas vrai que la notion du règne messianique est restée la même depuis le commencement, jusqu'à la fondation de l'Église chrétienne ?

Il est pourtant bien invraisemblable que cette grande et perpétuelle aspiration des prophètes n'ait été fondée que sur un ou deux syllogismes ; et supposé que ces raisonnements soient une analyse exacte de la pensée messianique, ils n'en seraient pas l'explication suffisante au point de vue de l'histoire. Car on ne remarque pas, en lisant les prophètes, qu'ils aient beaucoup raisonné leurs croyances. Ils ont vu simplement les choses de telle façon. Pourquoi les voyaient-ils ainsi et non autrement ? Quels antécédents traditionnels ont pu les préparer à les voir de la sorte ? Ce ne peut être qu'une longue suite d'impressions et de traditions religieuses, non un travail, censé facile, de déduction rationnelle sur des prémisses générales et abstraites, qui a produit l'attente du grand jugement et du règne de Dieu ; et ces idées ont dû subir plus d'une modification importante depuis la prophétie d'Amos jusqu'à l'Apocalypse.

L'idée du jugement, comme condition préalable à l'avènement du royaume, appartient aux prophètes, et elle se rattache à la notion du Dieu juste en

même temps que tout-puissant, auteur de tout ce qui arrive dans le monde, auteur des maux qui affligent son peuple et qui ne peuvent être, venant de lui, qu'un châtiment mérité ou une épreuve nécessaire. Mais l'idée même du triomphe définitif n'est pas purement morale. Ce triomphe n'est pas uniquement le règne de la justice, c'est aussi le triomphe de Iahvé, le triomphe d'Israël. Or les prophètes n'étaient pas seuls à attendre ce triomphe ; d'autres y croyaient, sans le faire dépendre comme eux d'une condition morale. Les uns et les autres avaient foi au règne de Iahvé, parce qu'ils avaient foi en sa protection puissante sur son peuple. Qu'on lise Amos, Isaïe ou tel autre prophète de l'Ancien Testament, on reconnaîtra sans peine que les points fondamentaux de l'espérance messianique ne sont pas l'idée de la justice divine, celle de la justice sociale et l'accord nécessaire de l'une et de l'autre dans l'ordre de la vie présente, mais a foi en Iahvé Dieu tout-puissant et Dieu d'Israël, la persuasion intime, antérieure à tout raisonnement, que Iahvé n'abandonnera pas son peuple et que sa gloire est intéressée à la prospérité comme à la conservation d'Israël. Le fondement de l'espérance messianique n'est donc pas purement rationnel et moral, il est essentiellement religieux et national, le sentiment national se confondant en Israël, comme chez les autres peuples de l'antiquité; avec le sentiment religieux.

La persuasion qui domine les plus anciens récits de l'histoire sainte est que Dieu ne peut manquer de faire honneur à son choix, que ce choix est par lui-même une garantie pour la postérité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, que Iahvé se serait compromis devant les nations s'il eût laissé Israël, même désobéissant, périr dans le désert[1]. On ne peut pas dire que cette persuasion n'existe plus chez les prophètes et que leur confiance dans l'avenir repose sur quelques propositions théoriques érigées en dogmes de foi. Les prophètes n'ont pas de symbole doctrinal, ou bien il faut résumer ce symbole en deux articles, admis avant toute démonstration : Iahvé seul est Dieu; Iahvé Dieu est le Dieu d'Israël; d'où jaillit, sans effort de logique, la conviction intime que Iahvé glorifiera Israël et sera glorifié en lui.

A mesure que l'élément moral contenu dans le iahvéisme se développe dans la prédication prophétique, le règne de Iahvé acquiert une signification plus haute; les abus qui se produisent, et que Iahvé ne peut laisser impunis, obligent les prophètes à réserver l'espérance d'Israël pour ceux qui en sont dignes; les malheurs de la nation apparaissent comme un juste châtiment des fautes commises, un jugement de Iahvé sur ses enfants indociles. Mais la colère ne peut durer toujours, ni l'humiliation

1. Cf. Ex. XXXII, 11-14.

d'Israël se prolonger longtemps, ou bien Iahvé ne serait plus Iahvé ! Quand un saint Paul attribue encore à Israël un privilège unique par-dessus toutes les nations, ne voit dans son incrédulité présente qu'une occasion providentielle de salut pour les Gentils, et s'arrête à la pensée qu'Israël lui-même ne manquera pas de se convertir au dernier jour [1], avant la fin, toujours supposée prochaine, est-il si étonnant que les prophètes, en croyant à l'avènement du règne de justice, aient cru d'abord et surtout à l'avenir d'Israël, l'élu de Dieu [2] ? L'idée du règne de Iahvé n'est pas une simple conception de justice sociale, c'est une idée toute religieuse. L'erreur de notre critique sur la question de croyance est en rapport avec celle qu'il a commise touchant le rôle des prophètes. A des prédicants socialistes il fallait une théorie de justice sociale. Le système ne manque pas d'équilibre ; il manque seulement de vérité.

Le règne messianique apparaît comme la suprême victoire de Iahvé. Et Iahvé n'a-t-il pas toujours été un dieu de combats glorieux ? Renan a cité souvent avec complaisance le vieux livre des *Guerres de Iahvé*. Toutes ces guerres, il ne faut pas en douter, étaient des guerres heureuses. Iahvé était un dieu

1. Cf. Rom. xii.
2. Cf. Is. xlv, 4.

de victoire[1]. Israël était habitué à vaincre sous son nom. Les prophètes n'ont pas cessé tout à fait de le considérer comme un guerrier redoutable. C'est lui qui brise, au moment voulu, sans effort, mais avec éclat, l'orgueil des conquérants, qu'ils s'appellent Sennachérib, Nabuchodonosor ou Antiochus. Dans les menaces d'Isaïe à l'adresse du roi d'Assur[2], dans celles des prophètes qui ont annoncé la chute de la puissance chaldéenne[3], dans la description de la défaite que devra subir en Palestine Gog, roi de Magog[4], dans les prévisions de Daniel touchant la mort d'Antiochus Épiphane[5], Iahvé se montre comme l'adversaire invincible du roi païen. Vrai Dieu, il apparaît comme l'ennemi personnel de l'idolâtrie, Dieu d'Israël, comme le vengeur de son peuple. C'est toujours le même Dieu que le cantique de Débora fait accourir du Sinaï, à travers les monts de Séir et la plaine d'Édom, pour combattre

1. L'affection des anciens prophètes pour le nom de Iahvé Sebaoth tient probablement à cette idée.

2. Cf. Is. xxx, 27-33.

3. Cf. Is. xiii; Jér. l, 21 et suiv.

4. Éz. xxxviii-xxxix. Renan (III, 399) ne semble pas avoir vu que cette invasion de barbares est conçue comme devant accomplir des prophéties anciennes (cf. xxxviii, 17; xxxix, 8), c'est-à-dire les oracles de Jérémie (iii-vi) et de Sophonie où les Scythes étaient présentés comme les instruments de Iahvé pour le grand jugement. Il est peu probable que le nom de Gog soit « un écourtement du vieux nom géographique de Magog »; l'assonance a déterminé le choix de ce mot qui est peut-être le nom même de Gygès (*Guggu* dans les transcriptions assyriennes).

5. Dan. xi, 4-xii, 3, où Michaël est le champion de Iahvé.

avec Israël contre Sisara [1]. Le point de vue s'est élargi ; mais c'est le même sentiment de religieuse confiance qui a inspiré le vieux cantique et les prophéties plus récentes. C'est pourquoi l'expression même de ce sentiment se transmet avec lui de siècle en siècle, avec la même image de Iahvé Sebaoth, le Dieu des combats victorieux.

Il est une autre victoire que Iahvé a remportée à l'origine du monde et qu'il poursuit encore chaque jour : c'est celle qui éclate dans l'ordre de la nature. On sait que les anciennes légendes de la création ne craignaient pas de mettre en scène Iahvé domptant les monstres du chaos pour introduire l'ordre dans le monde [2]. Cette lutte n'était pas finie, car les récits hébreux de la création, comme toutes les cosmogonies de l'antiquité, n'étaient pas autre chose, au fond, qu'une transposition, dans le passé le plus lointain, des expériences que l'on faisait dans le présent. La succession du jour à la nuit, celle du printemps à l'hiver, la mort de la nature et sa résurrection annuelles étaient des œuvres divines : c'était par la puissance de divinités bienfaisantes, plus fortes que les esprits des ténèbres et de la mort, que la lumière, et l'ordre, et la vie se produisaient dans le

1. Jug. v, 4-6 ; cf. 23.

2. Cf. Job. ix, 13 ; xxvi, 12-13 ; xxxviii, 8-11 ; Is. li, 9-10 ; Ps. lxxiv, 12-17 ; lxxxix, 7-8, 10-13 ; et le commentaire de ces passages, *Mythes babyloniens*, 31-40.

monde. La création n'était pas autre chose que ce grand œuvre à son début, quand les dieux avaient fait sortir des ténèbres le premier jour, que les contours du ciel et de la terre s'étaient pour la première fois dessinés, que, pour la première fois, la végétation printanière était sortie du sol, que les poissons avaient pris possession de l'eau, les oiseaux de l'air, les animaux et l'homme du continent terrestre, malgré l'obstacle suscité dès lors, et avec une audace d'autant plus grande qu'il n'avait pas encore été vaincu, par les monstrueuses déités du chaos. Iahvé, lui aussi, avait vaincu Rahab et ses auxiliaires ; il tenait la mer enchaînée. Quand viendrait le grand jour de sa gloire, il achèverait son œuvre dans la nature, et plus rien de ténébreux, de funeste, de malplaisant n'y subsisterait [1].

C'est pourquoi Isaïe nous dépeint les animaux féroces transformés subitement en bêtes innocentes [2], comme on se figurait sans doute qu'ils avaient été au paradis terrestre ; les anonymes de la captivité feront fleurir le désert uniquement pour saluer le retour des exilés, et tous ceux-ci seront autant de rois dans la nouvelle Jérusalem [3] ; Ézéchiel fera de

1. Il est possible que la mythologie babylonienne ait contenu quelque trait analogue, mais on n'en a pas jusqu'à présent trouvé le moindre indice. Le triomphe final d'Ahura-Mazda sur Ahriman, dans la croyance des Perses, accuse beaucoup plus de réflexion que l'eschatologie des prophètes.

2. Is. XI, 6-8.

3. Is. XXXV ; XLVIII, 20-22 : LIV, 11-LV.

la Terre sainte un paradis où il y aura même l'arbre de vie et, ce qu'on ne trouve plus dans nos récits de la Genèse, une source de vie[1] ; Daniel annonce un prodige plus grand, la victoire de Iahvé sur la mort, et la résurrection des justes[2] ; le voyant de l'Apocalypse ira plus loin encore et fera détruire, à la fin des temps, la mer elle-même, dernier reste de l'océan chaotique, patrie du dragon vaincu, et qui ne lui servira plus désormais de refuge, puisqu'elle aura disparu et que le dragon sera jeté dans le feu[3]. L'enchaînement traditionnel et logique de ces images grandioses n'est pas difficile à reconnaître. Cependant les critiques ont été fort lents à s'en apercevoir[4], et Renan lui-même ne paraît pas avoir remarqué l'analogie profonde qui existe entre la cosmogonie et l'eschatologie bibliques. Il est vrai que cette analogie n'a rien à voir avec le socialisme des prophètes israélites.

Une part est faite aux nations dans ces espoirs sans limites. Mais il n'est point évident qu'on ait pensé qu'une « morale absolue » était « une religion bonne pour tous les hommes », et que tous, par

1. Éz. XLVII, 1-12. Le poème de Gilgamès connaît, dans l'île de l'immortalité, une eau qui guérit les maladies. Cf. *Mythes babyloniens*, 176.

2. Dan. XII, 2.

3. Ap. XX, 10, 14 ; XXI, 1.

4. H. Gunkel, dans son livre *Schöpfung und Chaos* (1895), a montré le premier comment les tableaux apocalyptiques procèdent des légendes cosmogoniques.

conséquent, un jour ou l'autre, devraient s'y rallier. Les prophètes, — faut-il les en blâmer, ou bien les en féliciter? — n'avaient pas tant de philosophie. Ils se gardaient bien de concevoir la religion comme une « morale absolue » ; il leur suffisait de concevoir la religion comme impliquant cette morale, c'est-à-dire un ensemble de devoirs qui s'imposent à tous les hommes, mais qui sont d'abord réglés par Dieu pour le grand avantage d'Israël. Que les Gentils soient obligés de s'y soumettre, à seule fin d'avoir part aux mêmes biens que les Israélites, c'est une idée qui se fait jour dans certains passages d'Isaïe, surtout dans la seconde partie du livre qui porte son nom [1].

Toutefois les Gentils ne sont le plus souvent associés à la victoire de Iahvé que d'une manière accessoire et subordonnée. Dans les anciens temps, on pouvait bien concevoir Israël heureux au milieu de voisins tranquilles et envoyant à Jérusalem des ambassadeurs chargés de présents pour Iahvé, prêts à recevoir ses instructions pour les transmettre à leurs compatriotes ; mais devant le péril assyrien, le péril chaldéen, devant les armées des Perses, des Grecs et des Romains, on ne pouvait plus guère songer à ces arrangements pacifiques. L'oppresseur d'Israël apparaissait comme le représentant du monde païen soulevé contre Iahvé et

1. Is. II, 2-4 ; XLIV, 5 ; XLIX, 7 ; LI, 4-5, etc.

son peuple ; il était dans l'ordre politique et religieux, dans l'histoire contemporaine, ce qu'était Tiamat-Rahab dans la légende cosmogonique. Il lui fut naturellement comparé, puis identifié [1]. Ce n'est pas arbitrairement et par un caprice de poète symboliste que Daniel décrit les empires païens sous la figure d'animaux. Ils font suite aux monstres que la tradition cosmogonique avait relégués aux frontières de la création, et qui rentraient ainsi dans l'histoire pour y recevoir le coup de grâce par la main du Dieu tout-puissant. Et lorsque ce fut Satan lui-même qui, à meilleur titre encore, fut identifié avec l'antique ennemi, l'empire idolâtrique et persécuteur des saints fut toujours la Bête, le monstre qui représentait sur la terre la puissance du Dragon et qui devait avoir part à sa ruine, comme il avait part à son orgueilleuse impiété [2].

Le monde païen devait donc premièrement être vaincu, et le pouvoir de l'idolâtrie anéanti par la puissance de Iahvé. Ce qui en resterait n'était pas encore un sujet convenable pour la « morale absolue », mais bien pour les élus du Seigneur. C'est à de rares intervalles, on pourrait presque dire par surprise, que les Gentils, en certains passages des prophéties, sont mis sur le même pied que les élus d'Israël ; le plus souvent ils ne sont que leurs serviteurs. Même

1. Is. xxx, 7 ; Ps. lxxxvii, 4 ; Is. xxvii, 1.
2. Ap. xii-xiii.

le second Isaïe, qui a le cœur si large et qui aime tant Cyrus, le second Isaïe montre les rois à genoux, non pas précisément devant Iahvé, mais devant les enfants de Jacob. Ceux-ci reviendront de l'exil à dos ou à bras d'homme, et le grand honneur de les porter sera pour les Gentils[1]. Si le plus idéaliste des prophètes a conçu de cette manière la participation des païens au règne de justice, c'est que lui-même ne les associait pas au culte d'Israël en partant d'un principe abstrait, mais toujours en partant de l'espérance concrète, aussi étrangère à la philosophie pure qu'au pur socialisme, du triomphe de Iahvé sur le monde par l'intermédiaire d'Israël. Iahvé accablait, éblouissait, attirait les nations par le prestige de sa force manifestée en faveur d'Israël, et les restes des Gentils, en voyant ce que Iahvé avait fait pour les restes d'Israël, étaient subjugués, vaincus de Dieu autant que convertis, et tributaires d'Israël.

Tant que l'avènement du royaume de Dieu était conçu comme une manifestation éclatante de la puissance divine en faveur de son peuple, il ne pouvait en être autrement. L'égalité absolue du Juif et du Gentil devant Dieu, seulement pressentie dans la seconde partie d'Isaïe et dans Jonas[2], n'a

1. Is. XLIX, 22-23. Pour le détail de cette question, voir le remarquable ouvrage de A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu der Fremden* (1896).

2. Is. XLII, 1-4, fragment relatif au Serviteur de Iahvé. JON. IV.

été proclamée définitivement et expressément que par saint Paul, quand déjà le royaume était réalisé spirituellement dans et par l'Église naissante.

II

Ainsi considérée dans la réalité de sa forme historique, l'espérance d'Israël est incontestablement moins « naturelle » que ne la trouvait Renan, c'est-à-dire qu'elle n'est pas affaire de raisonnement philosophique ou de réflexion systématique, ce qui la rendrait « naturelle » pour nous, qui avons l'habitude de raisonner nos opinions et qui croyons y tenir par les raisons découvertes après que nous les avons embrassées. Elle apparaît comme une manifestation spontanée de la conscience religieuse d'Israël, élaborant et transformant les anciens éléments de sa tradition. N'est-elle pas plus réellement « naturelle », en ce sens qu'elle est plus vivante et qu'elle rentre dans l'ordre des idées religieuses vraiment fécondes, qui ne sont pas un fruit de l'étude scientifique ou de la froide réflexion, mais de l'intuition d'une âme qui voit clair en religion parce qu'elle est religieuse ? Ce naturel est compatible avec ce que les théologiens appellent surnaturel, et le premier même pourrait bien être inexplicable sans

le second. Mais ce n'est pas le lieu d'insister sur ce point. Observons seulement que si Renan a jugé tout de travers les prophètes et les prophéties, c'est que, savant, il a voulu mettre un peu de science à la place de ce qu'il ne comprenait plus. Les prophètes n'avaient rien à y gagner.

L'attente messianique n'a donc pas procédé d'un raisonnement qu'Israël aurait fait en arrivant à l'âge de la réflexion. Elle procède à la fois de sa tradition la plus antique et des intuitions progressives de ses prophètes. Contester la haute originalité de ces intuitions, sous prétexte que l'objet matériel s'en retrouve plus ou moins dans d'autres religions anciennes qui n'ont pas été sans influence sur la tradition d'Israël, serait aussi facile qu'injuste. Ce qui fait la valeur d'un symbole, ce n'est pas sa matière ni sa couleur, ce n'est pas l'image symbolique elle-même, c'est l'esprit qui s'y cache en même temps qu'il s'y révèle. L'image de Iahvé exterminant le monstre du chaos, même corrigée en celle de Michel terrassant le Dragon, peut rappeler encore le mythe babylonien de Marduk et de Tiamat. Mais l'idée transmise par cette vieille image est devenue de plus en plus morale. On peut en suivre l'histoire d'un bout à l'autre : de cet examen l'on ne pourra rien déduire, si ce n'est, d'une part, la ténacité de la tradition religieuse, et, d'autre part, la force du germe spirituel que le iahvéisme y a introduit. On

trouvera difficilement ailleurs une religion qui exploite ainsi l'héritage de l'antiquité, avançant toujours sans se renier elle-même, se réformant sans se détruire, et vivant de progrès au lieu de se maintenir par l'immobilité.

Et s'il importe assez peu que les croyances d'un âge primitif aient fourni aux prophètes certains éléments de leurs visions, certaines formes de leurs espérances, il n'importe pas davantage que les circonstances du moment et les influences ambiantes aient modelé aussi les contours de l'avenir qu'ils essaient d'esquisser. Ils vivaient en leur temps et non dans un autre ; ils vivaient sur la terre et non au ciel. Que l'influence de l'Orient, de Babylone ou de la Perse, ait été pour quelque chose dans le développement que prend, après l'exil, l'idée de la résurrection des morts [1], il n'y aurait pas lieu de s'en étonner, quoiqu'il faille prendre garde d'attribuer à la Perse, comme on l'a fait trop souvent, la possession exclusive de doctrines qui ont appartenu, sous une forme moins systématique et moins définie, à la tradition chaldéenne, mère ou sœur de l'ancienne tradition hébraïque. L'idée de la résurrection ou de l'immortalité humaine, qui se rencontrait dans les anciennes légendes [2], s'étant trouvée répondre au

1. Ézéchiel (XXXVII) s'en sert en forme de comparaison ; peut-être est-elle exprimée directement dans Is. XXIV, 22 ; XXVI, 19 ; elle s'affirme nettement dans Daniel (*supr. cit.*).

2. Cas d'Hénoch, d'Élie.

besoin de la conscience israélite après l'exil, et surtout pendant la période troublée qui se termine par la persécution d'Antiochus, la résurrection est entrée dans le programme messianique comme un élément indispensable, non seulement de la justice, mais de la protection de Dieu à l'égard d'Israël. Elle y entra comme naturellement parce qu'elle était dans l'analogie de la tradition israélite, qui ne connaissait pas encore et n'accueillit que plus tard la notion grecque de l'immortalité de l'âme[1].

Le logicien scolastique toujours vivant en Renan affirme encore, de la façon la plus absolue, que la croyance à la résurrection naquit d'un raisonnement inéluctable, au plus fort de la persécution d'Antiochus. « Le martyr, aurait dit Daniel, n'est pas récompensé ici-bas. Il est récompensé, cela est indubitable ; donc il est récompensé dans une autre vie, dans un autre monde. Il y a une autre vie, un autre monde, où se réalisera le règne de Dieu[2]. » Or il se trouve justement que Daniel ne parle ni d'autre vie ni d'autre monde, mais seulement du retour à la vie, à une vie sans fin, des justes qui dorment dans la poussière et qui doivent rejoindre ceux qui demeurent actuellement sur la terre. Aucun raisonnement n'est fait à l'appui de cette assertion.

1. On ne trouve pas cette notion avant le livre de la Sagesse, et l'eschatologie du Nouveau Testament reste dominée par l'idée juive de la résurrection.

2. IV, 325.

L'auteur semble émettre une idée familière à ses lecteurs, et dont ils n'auront pas lieu d'être surpris. Ce ne fut donc pas comme un trait de lumière subitement jeté sur le mystère insondable de la justice divine. Ce fut l'emploi d'une conception religieuse déjà connue, déjà répandue, et à laquelle les circonstances présentes donnaient une puissance consolante, qui agissait plus efficacement sur les âmes que des raisonnements abstraits.

Le livre de Daniel est tout rempli d'éléments traditionnels dont l'origine est plus ou moins claire, mais que l'auteur n'a fait qu'utiliser sous l'influence et l'impression très vive de la situation présente. L'idée de la résurrection doit être comme tout le reste. Autre est la loi qui gouverne le développement de la théologie savante, autre celle qui gouverne le développement de la foi vivante et ardente. La théologie raisonne beaucoup et ne fait même guère autre chose que de raisonner sur les croyances que la tradition religieuse fournit à ses méditations. Mais la foi ne raisonne pas tant, elle embrasse le symbole qui la frappe et qui répond à l'idéal qu'elle porte pour ainsi dire et couve en elle-même. Admettons que la persécution d'Antiochus a été le moment décisif où la foi des Juifs les plus pieux s'est attachée fortement à l'espérance de la résurrection; cette foi n'aura fait que l'affecter à son usage, à son besoin, sans effort de dialectique, non comme la solution d'une

difficulté doctrinale, mais comme la forme légitime d'une aspiration irrésistible.

Il est remarquable que la résurrection n'est pas affirmée comme une théorie dogmatique, mais comme un simple fait qui intéresse l'avenir prochain d'Israël, sans qu'on paraisse avoir souci du sort réservé aux Gentils. Le fait est significatif. Il est évident que la résurrection n'intervient pas comme partie d'un système doctrinal, comme la conclusion de réflexions spéculatives, élaborée par un travail de la pensée, mais comme adaptation d'un symbole religieux à un besoin de la conscience religieuse. Daniel s'approprie le symbole, et, si l'on veut, le crée pour lui, mais il ne le tire pas tout entier de son esprit[1].

1. Renan (*loc. cit.*) insiste plus que de raison sur les nuances qu'on remarque, après Daniel, dans les passages bibliques relatifs à la résurrection. Daniel dit que les Juifs apostats ressusciteront pour leur confusion éternelle. « Selon plusieurs, le méchant ne ressuscitait pas; sa punition, c'ét it le néant. » Et l'on nous renvoie à II Macch. vii, 14, où l'un des sept frères martyrs dit à Antiochus qu'il n'y aura pas pour lui de « résurrection à la vie ». Comme la vie désigne le bonheur éternel des justes, ce langage n'exclut pas l'idée d'une résurrection pour le châtiment des méchants, et surtout des Juifs apostats. La résurrection bienheureuse des justes est ce qui importe le plus au fidèle. Le sort des méchants est un point secondaire, dont l'omission n'implique pas que l'on croie à leur anéantissement. Renan attribue cette dernière opinion non seulement à saint Paul, mais même au Sauveur. Si l'on se reporte aux passages évangéliques allégués comme preuve dans la *Vie de Jésus* (13e éd.), 292, on voit qu'ils ne sont pas décisifs. Cf. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*, I, 321 ; II, 201-202. On ne doit pas dire non

Renan déclare que l'auteur de la Sagesse « fut un personnage de premier ordre dans l'histoire religieuse », parce que ce fut lui qui introduisit dans la tradition juive la doctrine de l'immortalité de l'âme. « A côté de la résurrection, doctrine autrement logique, mais dont la violence effrayait les esprits qui avaient reçu la culture grecque, il y eut une doctrine plus mitigée pour les esprits moyens[1] ».

L'auteur de la Sagesse était-il vraiment un de ces esprits auxquels répugnait le dogme « logique » et « violent » de la résurrection? Il est fort possible qu'il n'ait point parlé de ce dogme parce que, son livre pouvant être lu par les Grecs, il préférait ne pas insister sur une croyance dont la forme juive les aurait trop étonnés, et parce qu'il se faisait lui-même de la résurrection une idée qui ressemblait fort à celle de l'immortalité de l'âme[2]. On a plus tôt

plus que le « Voyant de Patmos n'imagine son règne de mille ans que pour les martyrs », car la distinction de deux résurrections ou de deux étapes dans l'introduction du règne messianique appartient à la tradition apocalyptique et se fonde sur une combinaison d'anciennes prophéties dont Ézéchiel (XXXVII-XXXIX) fournit le premier exemple.

1. V, 338.

2. Philon, qui a tant d'affinité avec l'auteur de la Sagesse, déclare ne pas vouloir définir la nature de l'âme, ni de quoi celle-ci est faite. Si l'on en juge d'après lui, d'après les *Secrets d'Hénoch* et l'Épître aux Hébreux (1, 7), le judaïsme alexandrin n'avait pas encore très nette la notion de l'esprit pur, telle que l'a conçue plus tard la théologie chrétienne. Comparer d'autre part ce que dit saint Paul touchant la nature spirituelle des corps glorieux, I Cor. XV, 35-58.

fait d'affirmer que de prouver l'incompatibilité des deux doctrines.

D'après notre critique, leur jonction aurait été « le plus grand embarras » du christianisme naissant. « Mais les enfants digèrent des pierres et assimilent les aliments les plus hétérogènes. L'immortalité de l'âme fut la doctrine fondamentale ; la résurrection et le jugement final devinrent un accessoire sans grande signification, relégué à la fin des temps. L'enfer en tout cas était fondé, et c'est seulement grâce à l'enfer qu'on a pu tirer de l'humanité un certain degré de moralité[1]. »

N'est-il pas vrai cependant que, si les deux croyances, prises à part et dans leur milieu d'origine, assurent toutes les deux à l'homme une fin complète, et qu'ainsi l'une ou l'autre semble inutile, elles peuvent, en se modifiant, s'adapter l'une à l'autre et constituer un ensemble doctrinal plus satisfaisant et d'une meilleure influence morale que chacune d'elles considérée séparément ? Quant à leur rapport historique, il est certain que la résurrection et le jugement général sont restés au premier plan tant que l'espoir d'un retour prochain du Christ ne s'est pas évanoui[2]. A mesure que la

1. V, 339. Renan ajoute : « Ah ! pauvre bête ! » Pourtant, l'humanité, c'est nous tous, savants et ignorants ; ne la méprisons pas trop.

2. Pendant plusieurs siècles on continua de considérer la fin du monde comme peu éloignée, et, pour cette raison même, la question de l'état des âmes entre la mort et la résurrection ne se posa qu'assez tard.

perspective de la fin du monde s'est reculée, l'immortalité de l'âme a préoccupé davantage la conscience chrétienne, sans que la résurrection et le jugement soient devenus pour cela des « accessoires » insignifiants. Le sens profond de ces dogmes, qui maintiennent à l'extrême limite du temps et en dehors du temps le terme absolu de l'évolution humaine et universelle, ne permet pas qu'il en soit ainsi. Quant à la notion de l'enfer, elle ne tient pas moins, par ses origines, à la résurrection qu'à l'immortalité. Celle-ci lui a donné, comme à la vie d'outre-tombe en général, la consistance particulière qui résulte de la succession immédiate, on peut dire même de la continuité de la vie présente et de la vie future. Il est possible que la synthèse de ces éléments soit encore inachevée, mais elle a eu et elle garde sa raison d'être.

Du reste on ne voit pas que la croyance à l'enfer soit l'unique source de la moralité chez les peuples chrétiens. La crainte des châtiments éternels n'a jamais été le seul ni même le principal mobile du bien qui s'est fait dans l'Église ; ou bien il faudrait dire que ni la notion du devoir, ni l'amour de Dieu, ni le sens moral n'ont, à aucune époque, existé chez les fidèles de l'Évangile. La crainte à elle seule ne crée pas de véritable moralité. Mais on peut voir des âmes timorées qui redoutent l'enfer, bien qu'elles n'aient aucune raison de le craindre et que

leurs bonnes œuvres soient dictées réellement par des motifs plus nobles. Renan, sur ses vieux jours, ne connaissait plus guère la psychologie chrétienne, et c'est pourquoi il en a mal compris le développement historique, si varié dans son harmonie générale, comme il l'a été dans sa préparation chez les prophètes d'Israël.

En effet, si le règne messianique d'Isaïe paraît se résumer dans la personne du roi-Messie [1], tandis que celui d'Ézéchiel consiste dans l'organisation liturgique de la communauté [2], celui du second Isaïe dans la paix opulente des iahvéistes rapatriés [3], celui de Daniel dans la manifestation subite de la puissance divine et le triomphe permanent des justes qui ont péri dans la grande épreuve ou qui l'ont traversée sans faiblir [4]; si l'attente du roi-Messie reprend consistance sous les princes machabéens et s'affirme énergiquement lorsque la nouvelle monarchie vient à sombrer pour faire place à la domination étrangère et à l'odieuse royauté d'Hérode [5], c'est que l'espérance messianique a

1. Is. XI, 1-5.
2. Ez. XL-XLVIII.
3. Is. XLI, 17-20; XLIII, 1-7, etc.
4. Dan. XII, 1-3, où il n'est pas question du Messie. Dans Dan. VII, 13, le « fils d'homme » personnifie le règne des justes.
5. L'esprit des temps machabéens se reconnaît dans les Psaumes II et CX. Le roi-Messie apparaît dans les Psaumes de Salomon (XVII, XVIII), écrits vers l'an 63 avant J.-C. ; le Messie préexistant, « l'élu » de Dieu, le « Fils de l'homme », se rencontre

reflété l'état général, les aspirations, les périls, les intérêts de chaque époque. Il est impossible à l'homme de se figurer un heureux avenir autrement que par l'idéalisation du présent en ce qu'il a d'acceptable ou d'avantageux, et par sa transformation radicale en ce qu'il a de pénible et de mauvais. C'est le présent qui est le point de départ nécessaire et qui fournit, jusqu'à un certain point, le cadre de l'avenir. Ainsi, pour Isaïe, la monarchie davidique, forme nationale d'Israël dans le présent, est aussi celle de l'avenir religieux. Pour Ézéchiel, qui ne voit plus en Israël qu'un groupe d'hommes unis entre eux par une loi commune, la participation au culte devient le point d'où procède la distribution des rôles dans la communauté. Aux approches de l'ère chrétienne, Israël est redevenu nation, et c'est comme nation indépendante, sous un roi pieux comme David et plus victorieux que lui, qu'il entend subsister.

Toutefois la conception plus spirituelle des contemporains de l'exil, que les luttes des temps postérieurs ont reléguée au second plan, ne laisse pas de

dans Hénoch (c. XXXVII-LXXI, partie écrite probablement entre l'an 95 et l'an 64 avant J.-C.). Sur les diverses conceptions du Messie qui se rencontrent dans le livre d'Hénoch, voir CHARLES, *The Book of Enoch*, 30 et suiv. Renan s'est trompé en croyant que la prise de Jérusalem par Pompée ne laissa « pas une trace de deuil ni de colère » (V, 151). Pompée est fort maltraité dans les Psaumes de Salomon.

se maintenir par les livres où elle a été consignée, et qui subsistent pour la consolation des âmes pieuses. La description du Serviteur de Iahvé [1], plus profondément religieuse et morale que le tableau ecclésiastique d'Ézéchiel, montre le règne de Dieu s'établissant dans le monde par l'effet des souffrances et de la mort d'un juste qui a mérité le salut pour ses frères, et pour lui-même une gloire éternelle. Cette page unique dans la Bible ne pouvait produire sur le commun des esprits un effet sensible ; mais elle exerçait une action latente sur les meilleures âmes, et c'est à elle que se rattache directement l'Évangile. Telle qu'elle est conçue, elle n'aurait jamais pu être écrite que vers la fin de la captivité. Mais, inspirée par le sentiment religieux le plus pur, elle a donné ou préparé la formule durable de la religion universelle et le programme de son institution. La synthèse qui se fait dans le messianisme chrétien est dominée par cette conception, qu'elle réalise en l'élargissant. L'élément eschatologique et apocalyptique ne laisse pas de se maintenir, mais il ne serait pas difficile de montrer qu'il a été de plus en plus absorbé, dans la tradition ecclésiastique et jusqu'à nos jours, par l'élément religieux et moral.

C'est ce dernier élément, très différent de l'idéal de justice sociale où Renan a pensé reconnaître l'essence du judaïsme et du christianisme, qui a com-

1. Is. XLII, 1-4 ; XLIX, 1-6 ; L, 4-9 ; LII, 13-LIII, 12.

muniqué à l'espérance messianique une vigueur impérissable. En lisant l'*Histoire du peuple d'Israël*, on croirait que le messianisme a réussi par une simple accumulation de hasards dont un seul, manquant, aurait compromis à jamais l'avenir de la religion. « Le moment de Sennachérib, nous dit-on, fut comme celui d'Antiochus Épiphane, comme celui du retour de la captivité, un de ces moments où l'avenir de l'humanité se joua sur un coup de dés. Isaïe avait en quelque sorte engagé son enjeu sur un fait tangible, la délivrance de Jérusalem. Il avait parié, et il gagna son pari. Si Sennachérib fût revenu vainqueur de l'Égypte et eût pris Jérusalem, le judaïsme et par conséquent le christianisme n'existeraient pas[1]. »

De tels raisonnements ont toujours un caractère spécieux, puisqu'on les appuie sur des faits qui ne peuvent être supprimés en hypothèse sans que l'enchaînement historique des causes et des effets apparaisse bouleversé. Ils ne sont jamais concluants, parce que, si l'on fait abstraction de la réalité, il est impossible de dire ce qui, les circonstances n'étant plus les mêmes, serait arrivé ou non. Certes, tout se tient dans l'histoire, et l'évolution religieuse de l'humanité ne s'est pas poursuivie indépendamment de tout le reste. Mais, à considérer cette évolution dans son ensemble, il est évident que le succès final

1. III, 113.

n'a jamais été à la merci d'un accident particulier. A côté des accidents favorables d'où l'on fait dépendre toute la fortune de la religion israélite, il en est d'autres funestes qui auraient dû en procurer la ruine totale et qui en ont, au contraire, accéléré le progrès. Ne pourrait-on pas dire aussi que le iahvéisme prophétique mit tout son enjeu sur une seule chance, le Deutéronome présenté à Josias comme gage infaillible de salut, et que la malheureuse fin du pieux roi était la banqueroute de toutes les promesses[1]? Jérémie cependant n'en fut pas déconcerté. L'espérance d'Israël survécut à cette catastrophe; elle survécut à la ruine du premier temple, que l'on avait tant de raisons de croire intangible[2]; elle survécut à l'état misérable où languit pendant quelque temps la communauté juive de Jérusalem après le retour de la captivité[3]; elle survécut à la mort de Judas Machabée, qui ne fut pas enseveli dans son triomphe mais bien dans une défaite qui aurait dû paraître irrémédiable[4]. Et pourquoi ne pas ajouter

1. Renan s'abstient de souligner cette épreuve capitale de la foi iahvéiste et se demande simplement (III, 262) comment les « piétistes » purent expliquer « la mort prématurée et imméritée de ce prince accompli selon Iahvé ».

2. Cf. Is. VIII, 18; XXXI, 5-9. Jérémie (VII, 10 et suiv.), faisant entrevoir que le temple de Jérusalem aurait le même sort que celui de Silo, scandalisait ses contemporains; on l'excuse sur ce que sa prédiction est conditionnelle (JÉR. XXVI), comme elle l'était en effet, même dans l'esprit du prophète.

3. « La misère, en ces premiers temps du retour, dut être horrible » (IV, 4).

4. Cf. I MACCH. IX, 23-27.

qu'elle survécut à la mort de Jésus, qui, vu l'état d'esprit de ses disciples, aurait dû être la fin de tout pour ceux qui l'avaient suivi?

Après chacune de ses épreuves, la foi se relève plus vivante et plus ferme, plus pure aussi et plus large dans l'idéal qui lui refait une espérance. Il y a là autre chose qu'une série de hasards heureux, de coups de dés qui réussissent au lieu de manquer, il y a une force mystérieuse, cachée dans une idée qui marche et qui se réalise en marchant, que les obstacles excitent, au lieu de la retarder, qui profite plus de ses déconvenues apparentes que de ses succès. Un observateur facétieux peut nombrer les illusions qui sont tombées sans qu'on y fît seulement attention, à chaque tournant du chemin, et se persuader, par des syllogismes très subtils, que la foi des générations repose sur la masse de ces illusions qu'elle a laissées derrière elle et qu'elle ne connaît plus. Il faut bien que sa force ait été ailleurs, c'est-à-dire en elle-même, dans l'esprit invisible qui la poussait en avant, même et surtout quand les événements paraissaient devoir l'accabler. Par ce côté encore, la religion juive, jusqu'à l'avènement du christianisme, et le christianisme depuis Jésus offrent un exemple unique. Toute leur histoire est comme une perpétuelle répétition de celle des disciples d'Emmaüs, une série d'espérances trompées convoyant une espérance inébranlable : ce qu'on

avait attendu n'est pas arrivé, mais on a entrevu, comme dans un éclair, le Sauveur qui doit venir, et l'on s'est remis en marche plus confiant qu'auparavant. Ce n'est rien, c'est l'humanité qui rêve, dit le rationaliste superficiel. C'est tout, dit la foi, car c'est Dieu qui vient. N'est-ce pas la foi qui a raison?

L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN[1]

C'est un beau livre à commenter que l'Évangile johannique, et c'est aussi opinion courante chez les théologiens, même chez les critiques, qu'il est plus facile à interpréter que l'Apocalypse. Peut-être cette opinion vient-elle de ce qu'on ne cherche pas dans l'Évangile tout ce qu'il contient, tandis que l'on veut trouver dans l'Apocalypse plus que l'auteur ne s'est proposé d'y mettre. Quoi qu'il en soit, nous voyons les commentateurs de l'Évangile aborder leur tâche aussi allègrement que s'il s'agissait d'expliquer la parabole du Pharisien et du publicain, ou le Discours sur la montagne. Les critiques affirment une différence de caractère entre saint Jean et les Synoptiques, mais ils s'accordent assez mal pour la définir, et, d'ordinaire, ils appliquent indistinctement les mêmes procédés d'herméneutique aux quatre Évangiles. A plus forte raison nos commentaires en usent-ils ainsi, bien qu'ils dussent avoir appris des anciens Pères à distinguer l'Évangile *spirituel*, théologique et mystique, des Évangiles *corporels*, où

1. *Revue du clergé français*, 1er novembre 1898.

l'histoire est simple réalité, le discours simple vérité.

Le plus récent, et non le moins remarquable, des commentaires catholiques sur le quatrième Évangile ne fait pas exception à cette règle. Le P. Knabenbauer, dont nous recommandons à nos lecteurs l'important ouvrage [1], ne voit pas plus de mystère aux récits de Jean qu'à ceux de Marc, ni à ses discours qu'à ceux de Matthieu ou de Luc. A peine remarque-t-il, pour nous la signaler, une couleur de style qui est johannique ; mais le fond, la substance serait absolument de même nature que la substance de l'Évangile synoptique.

Et pourtant la tradition des siècles chrétiens se résumerait assez bien dans les paroles d'un vieux prologue latin, antérieur à saint Jérôme, qui découvre dans tous les faits et discours un sens plus profond que celui de la lettre [2]. Aurions-nous besoin qu'on nous dise de ne pas laisser perdre une partie de notre héritage, qu'on nous invite à ne pas restreindre la signification d'un livre que nos pères comprenaient

1. *Commentarius in Evangelium secundum Joannem.* Paris, Lethielleux, 1898.

2. Primum signum ponens (Johannes) quod in nuptiis fecit Deus ut ostendens quod erat ipse legentibus demonstraret quod, ubi Dominus invitatur, deficere nuptiarum vinum debeat ac veteribus immutatis nova omnia quæ a Christo instituuntur appareant. De quo *singula in mysterio acta vel dicta* evangelii ratio quærentibus monstrat. » WORDSWORTH et WHITE, *Novum Testamentum latine*, IV, *Ev. sec. Johannem.*

mieux que nous ? Aurions-nous subi, sans le vouloir, l'influence d'une critique toute rationnelle, et le suprême effort de notre science devrait-il aboutir à regagner ce qu'un Irénée, un Cyprien ont connu sans travail, par la simple communication de l'Évangile et l'influence de son esprit?

I

Le P. Knabenbauer nous raconte tout au long, dans ses prolégomènes, la vie de saint Jean. Peut-être est-il un peu prompt à supposer qu'Eusèbe s'est trompé en distinguant deux Jean, l'Apôtre et le Presbytre, dans le fameux texte de l'*Histoire ecclésiastique* sur lequel on a tant discuté. Il prouve l'authenticité johannique de l'Évangile par les arguments bien connus, intrinsèques et extrinsèques, qui gagneraient à être un peu renouvelés. Comme tous ces arguments n'ont pas la même valeur, la forme absolue qu'on leur donne dans la démonstration ne rend pas celle-ci plus convaincante. Les preuves historiques ne sont que des probabilités. Pour être ce qu'elle doit, la discussion d'un problème critique a besoin d'être nuancée. Si elle prend le caractère nécessitant d'un raisonnement métaphysique, elle ne correspond plus à la réalité ; elle paraît

plus rigoureuse, mais elle est moins efficace. La confusion des genres, mal vue en littérature, n'est pas plus acceptable en logique.

Les anciens auteurs ecclésiastiques ont attribué à saint Jean l'intention de réfuter diverses hérésies. Il eût été bon, puisqu'on rapportait leurs témoignages, sauf à n'en presque rien retenir, de les critiquer sommairement et d'en expliquer l'origine. Bien que la forme de l'Évangile ne soit pas celle d'un ouvrage de controverse, l'intention pourrait être la même. Les erreurs contemporaines du livre ne sont pas directement combattues, et l'on ne voit pas comment elles auraient pu être attaquées ainsi dans les discours du Sauveur, sans un audacieux défi à la vraisemblance; mais les préoccupations polémiques de l'auteur n'en sont pas moins sensibles. C'est le P. Knabenbauer lui-même qui nous le dit.

Les discussions entre Juifs et chrétiens étaient loin d'être assoupies vers la fin du premier siècle; le dialogue de saint Justin avec Tryphon montre qu'elles étaient encore d'actualité cinquante ans plus tard; il semble qu'elles aient été particulièrement vives dans le milieu où parut le quatrième Évangile; la colonie juive d'Éphèse était assez nombreuse, et la question du Messie était tout naturellement débattue entre les Juifs devenus chrétiens depuis le temps de saint Paul et ceux qui n'avaient pas voulu se rallier à Jésus. Ces derniers ne se faisaient pas faute

d'objecter aux chrétiens le peu d'éclat jeté par le ministère de celui qu'ils appelaient Messie, un prédicateur galiléen qui n'était venu à Jérusalem que pour y finir misérablement : au lieu de se confiner dans une province écartée et méprisée, n'aurait-il pas dû plutôt, s'il était vraiment le Christ promis, s'adresser aux chefs religieux de la nation, se montrer dans la capitale, y faire ses miracles et y donner son enseignement ? Or, même au témoignage de ses premiers historiens, il n'avait passé à Jérusalem que les derniers jours de sa vie, discutant avec les scribes et les pharisiens comme aurait pu le faire un simple docteur ; il n'avait pas accompli alors un seul miracle devant les Juifs pour les convaincre de sa mission divine ; trahi par l'un des siens, il avait été visiblement condamné de Dieu, mourant dans l'ignominie et l'abandon.

Pour répondre à ces difficultés, Jean passe rapidement sur le ministère galiléen et rappelle les nombreux séjours de Jésus dans la ville sainte, avec les prodiges qu'il y a faits, et dont trois exemples typiques sont produits, le paralytique de Béthesda, l'aveugle de Siloé, enfin le mort ressuscité, Lazare de Béthanie ; mais la doctrine tient encore plus de place dans cette apologie que les miracles, ou plutôt les miracles viennent à l'appui de l'enseignement que Jésus prononce dans le temple, avec une autorité toute divine, devant le peuple, les pharisiens,

les chefs des prêtres, dont il a démasqué l'endurcissement volontaire, dont il a aussi confondu la malveillance et déjoué les complots, jusqu'à ce que l'heure fût venue où le bon Pasteur donna volontairement sa vie pour ses brebis, laissant agir pour un temps la puissance des ténèbres, qui devait être vaincue, dans son triomphe éphémère, par la résurrection glorieuse de sa victime. Qu'on n'oppose pas à Jésus de Nazareth l'humilité de son origine terrestre : il vient d'en haut, il est le Verbe fait chair. Qu'on ne lui oppose pas la honte de son supplice : car il est mort librement, pour l'amour de son Père et pour le nôtre ; et en cela même il a servi les éternels desseins de la Providence, il accomplissait les prophéties. Il était donc le Messie, et quel Messie ! Pour ne le trouver pas assez grand, il a fallu que les Juifs le méconnussent, s'attachant à des espérances terrestres, s'en tenant à une interprétation toute matérielle de leurs propres Écritures, fermant leurs yeux à ses miracles, leurs oreilles à sa doctrine, étalant en face de la lumière qui était dans le monde pour éclairer les hommes, l'exemple du plus complet, du plus extraordinaire, du plus coupable aveuglement qui se puisse concevoir.

L'importance que l'évangéliste semble attacher au témoignage du Précurseur et à la détermination précise de son rôle a fait soupçonner parfois qu'il avait voulu réfuter des sectaires qui tenaient Jean-Bap-

tiste lui-même pour le Messie. Cette hypothèse a été reprise dernièrement sous une autre forme, et on l'a même exagérée au point de la présenter comme la clef de tout l'Évangile[1]. Le P. Knabenbauer l'a peut-être écartée de façon trop absolue : non que saint Jean ait écrit tout exprès pour combattre ces sectaires, de préférence au commun des Juifs, puisque la majeure partie de son livre répond directement ou indirectement à des opinions et à des objections purement juives; mais l'insistance avec laquelle il fait valoir, à plusieurs reprises, l'infériorité du Précurseur par rapport au Christ, donne à penser qu'il avait autour de lui des gens qui se proclamaient disciples du Baptiste et déclinaient l'autorité de Jésus; rien ne prouve et même il est invraisemblable qu'ils aient regardé Jean-Baptiste comme le Messie; mais ils le considéraient comme le vrai prophète du royaume à venir; on doit les prendre pour une secte juive, qui pouvait aisément faire cause commune avec le judaïsme officiel contre le christianisme. Les disciples de Jean que saint Paul a rencontrés à Éphèse n'avaient pas tous connu le Précurseur et ne venaient pas de Palestine; une propagande religieuse fut faite sur le nom du Baptiste après sa mort; nous en retrouvons des traces en Asie vers l'an 50, et l'existence de la secte à cette date n'est pas douteuse[2];

1. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums* (1898).
2. Cf. Act, xvii, 25-xix, 7.

qu'elle ait eu encore un assez grand nombre de représentants, dans le même pays, vers la fin du premier siècle, nous n'avons pas lieu d'en être surpris, et ce sont plutôt pour nous de vieilles connaissances.

Si les disciples de Jean formèrent une secte, il n'en est pas de même des chrétiens que saint Épiphane a dénommés Aloges, et qui, pour enlever aux montanistes les témoignages que ceux-ci pensaient trouver en leur faveur dans les écrits johanniques, attribuèrent le quatrième Évangile et l'Apocalypse à Cérinthe. Leur opinion fut repoussée ; mais on ne voit pas qu'ils aient formé groupe en dehors de l'Église. Après eux, le prêtre romain Caïus a pu dire que l'Apocalypse était de Cérinthe, sans être pour cela taxé d'hérésie. Il est évident que, de leur temps, le canon évangélique n'avait que la force d'une tradition respectable, non la consistance d'un dogme. Au lieu de les présenter comme des hérétiques, ce qu'ils ne furent probablement pas, il aurait fallu dire que leur opinion touchant l'origine de l'Évangile et de l'Apocalypse semble avoir été inspirée uniquement par des préjugés d'ordre théologique, ces écrits ne devant pas, selon eux, être d'un apôtre, mais d'un hérétique, puisque les hérétiques en tiraient si bon parti. Leur critique des livres de saint Jean ne reposait sur aucune donnée ou souvenir d'ordre historique. On aurait pu mentionner leur opposition

à côté du témoignage traditionnel, qu'elle éclaire, au lieu de mettre ces pauvres Aloges sur une même liste avec les adversaires modernes de l'authenticité johannique.

Aux critiques contemporains qui déclarent ne pas comprendre comment un compagnon de Jésus aurait éprouvé le besoin de se définir à lui-même le Christ en tant que Verbe fait chair, et de prêter au Sauveur des dissertations subtiles sur ses relations avec le Père céleste, notre savant commentateur répond que la divinité de Jésus-Christ n'est pas enseignée pour la première fois dans le quatrième Évangile, qu'elle est déjà dans les Épîtres de saint Paul et dans les Synoptiques : n'est-il pas inconcevable, au contraire, que les disciples des apôtres aient appelé Dieu celui que les apôtres leur avaient fait connaître en qualité d'homme ?

Force nous est de l'avouer, ce n'est pas en ces termes, si simples et si absolus, que la question se pose devant la critique la moins prévenue. Il ne s'agit pas de savoir si la divinité du Christ est supposée ou enseignée dans les Synoptiques, dans saint Paul et dans saint Jean ; il s'agit de la façon même dont cette divinité a été conçue, et du développement de cette conception à travers la littérature apostolique. N'est-il pas vrai que, dans les Synoptiques, on la pressent comme une réalité vivante qui ne se traduit pas en théorie, tandis que, dans

saint Paul, elle se traduit, comme naturellement et nécessairement, en idée, mais en idée qui n'a pas de rapport direct avec la philosophie hellénique ; et que, dans saint Jean, elle a rencontré sa définition métaphysique, intelligible pour la science grecque, définition qui n'était pas dans les trois premiers Évangiles ni dans saint Paul, et qui atteste un travail de pensée, préparé sans doute, mais non réalisé encore par la tradition synoptique et l'Apôtre des Gentils ? Les critiques les plus avisés sont bien obligés de reconnaître qu'il y a dans ce qu'ils appellent la conscience du Christ historique, telle que les discours de la Synopse nous la font entrevoir, quelque chose qui déconcerte et qui dépasse leur analyse, un rapport unique avec Dieu. C'est ce quelque chose, et, pour employer le mot propre, disons ce mystère, que saint Paul essaie de traduire et que saint Jean définit.

Les critiques trouvent que la définition est prise de loin, et qu'un pêcheur galiléen, associé au ministère de Jésus, gardant l'impression vivante de son enseignement, n'est pas l'homme désigné pour ce progrès doctrinal. L'argument des critiques n'est qu'une présomption contre l'authenticité johannique du quatrième Évangile. Mieux vaudrait dire simplement qu'il n'est pas décisif, que d'y opposer l'invraisemblance d'une contradiction doctrinale entre les apôtres et les disciples des apôtres. L'hypothèse

de cette contradiction, qui ne correspond pas à l'état réel des documents, n'est guère plus conforme à l'interprétation qu'en donnent les critiques. On se persuade que les disciples auraient dû inventer un dogme que les apôtres auraient ignoré. Mais la divinité du Christ n'est pas dans l'Écriture un dogme abstrait, comme elle l'est dans la définition de Nicée ; même en saint Jean elle se présente comme une réalité vivante, c'est-à-dire que, nonobstant l'élément spéculatif qui s'y introduit avec la notion du Verbe, elle reste substantiellement ce qu'elle était dans les Synoptiques. Bien qu'elle tende à devenir un dogme, elle ne l'est pas encore, si l'on entend par dogme, non le fait révélé dont s'entretient la foi agissante, mais la détermination philosophique de ce fait, qui s'adresse principalement à la raison croyante. Le symbole des Apôtres ne dit pas : « Je crois à la divinité de Jésus-Christ », mais : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant... et en Jésus-Christ son Fils unique. »

La comparaison du quatrième Évangile avec les trois premiers révèle quantité de différences qui, après avoir exercé la sagacité des anciens interprètes, sont devenues pour la critique moderne autant d'objections contre l'authenticité johannique. Le P. Knabenbauer, on doit lui rendre cette justice, ne les a pas dissimulées ; mais, suivant la méthode que nous venons de lui voir appliquer, il s'attache plu-

tôt à réfuter l'objection qu'à rendre compte du fait d'où résulte la difficulté ; aussi bien ses réponses ne sont-elles pas toujours dans le droit fil de la question.

Les critiques observent, par exemple, que la puissance miraculeuse du Christ paraît agrandie dans le quatrième Évangile. Pour détruire cette assertion, le docte commentateur cite tels et tels miracles de l'histoire synoptique. Mais c'est plutôt le mode d'exercice que le pouvoir même, où une différence est à constater. Les cas de possession diabolique, si nombreux dans la Synopse, n'ont pas une mention dans saint Jean ; les autres sortes de miracles sont représentées par un cas typique, auquel est joint d'ordinaire un enseignement particulier ; Jésus lui-même prend l'initiative du prodige, tandis que, dans la Synopse, les miracles, non liés à la doctrine, sont provoqués, en quelque façon, par ceux qui les demandent. On peut donc faire la critique des critiques et montrer qu'ils ont mal caractérisé les différences qui existaient entre la Synopse et l'Évangile johannique au sujet des miracles ; mais il convenait de constater aussi le véritable caractère et la portée de ces différences, qui tiennent sans doute au but didactique et polémique de l'Évangile.

De même, quand les critiques disent que le Christ johannique, parlant, dès le commencement, de son origine céleste, ne ressemble pas au Christ synop-

tique, qui n'avoue sa qualité de Messie, et seulement devant ses disciples, que peu de temps avant de terminer sa carrière, on peut répondre que saint Jean raconte ce que les autres évangélistes ont omis ; mais il vaudrait mieux déterminer avec précision les traits caractéristiques de la prédication du Sauveur selon la Synopse, et de son enseignement selon le quatrième Évangile. Il y a un enseignement hiérosolymitain dans la Synopse, et un enseignement galiléen dans l'Évangile johannique ; le premier ressemble à l'enseignement galiléen fourni par la même source, et le second à l'enseignement hiérosolymitain qui lui est associé ; la différence ne vient donc pas, du moins pas uniquement, de ce que Jésus a voulu donner aux chefs de la Synagogue les témoignages les plus abondants de son origine et de sa mission divines, vu que les mêmes témoignages sont supposés avoir été offerts aux Juifs de Galilée ; elle doit être en rapport avec les conditions mêmes de la rédaction des Évangiles et le but que les auteurs ont eu en vue, la méthode qu'ils ont suivie.

Tant que cette différence de caractère n'est pas clairement analysée, on peut opposer plus d'une vérité aux conclusions incomplètes ou erronées de la critique ; on laisse inexpliqués des faits qui sautent aux yeux du lecteur le plus novice. Le but du commentateur ne doit pas être de prouver l'homogénéité parfaite des quatre Évangiles, tant pour le fond que

pour la forme ; car si cette homogénéité était absolue, elle n'aurait pas besoin d'être prouvée ; l'interprète a plutôt à expliquer les divergences, qui ne sont pas des contradictions pour qui sait les bien entendre, et qui ne sont pas pourtant de simples apparences sans réalité. C'est faire trop d'honneur à certaines hypothèses rationalistes que de les combattre en détail, et l'on peut même les réfuter congrûment l'une après l'autre sans toucher au fond du problème johannique. Les critiques sérieux n'accordent maintenant qu'une importance très secondaire à la question d'auteur, et ils commencent à se préoccuper davantage de l'Évangile pour lui-même et pour son contenu. Ramener tout à l'affirmation ou à la négation de l'origine apostolique est rapetisser singulièrement le problème et ne le poser pas dans son vrai jour.

II

Une autre erreur de méthode, que l'on remarque dans beaucoup de publications catholiques relatives à l'Écriture sainte, consiste à faire une place très large aux données d'une érudition toute matérielle, qui recouvre d'un voile très opaque et très lourd la Bible et son contenu, qu'elle est censée éclairer.

Nous avons des manuels et des commentaires bourrés de notes, de références, d'indications bibliographiques, ce que nous croyons être tout l'attirail de la science moderne, surtout de cette science allemande, pour laquelle nous affectons une médiocre estime et que nous croyons pourtant devoir imiter. Si tout livre est mal fait qui contient des choses inutiles ou qu'on ne fait pas contribuer à l'intelligence du sujet traité ; si toute science est de mauvais aloi qui accumule des données incohérentes et d'où ne jaillit aucune lumière, nos publications scripturaires les plus vantées ont quelques chances de n'être pas sans défauts. Le commentaire du P. Knabenbauer, hâtons-nous de le dire, est plein d'érudition, mais il n'en est pas encombré, bien moins encore en est-il aveuglé ; on ne trouverait même pas qu'il en est chargé, si l'on voyait mieux la signification de certains renseignements qui sont apportés sans que l'auteur paraisse en faire usage.

Des matériaux considérables de critique textuelle y ont été rassemblés. Le texte grec du manuscrit Vatican est imprimé à côté de la Vulgate ; les variantes notables des autres manuscrits et des anciennes versions sont indiquées au bout de chaque paragraphe ; à propos de la section de l'Adultère, les renseignements sont aussi détaillés, peut-être plus, que dans les plus doctes commentaires protestants. Et pourtant la critique du texte évangé-

lique est à peine ébauchée ; les témoins sont cités, mais les témoignages sont peu discutés ; il se trouve généralement que le manuscrit Vatican ou la Vulgate ont raison, sans que l'on voie bien pourquoi.

La tradition qui a maintenu jusque dans l'édition sixtine, nonobstant l'obscurité du sens, la lecture : *Sine ipso factum est nihil ; quod factum est in ipso vita erat*, est très lestement déclarée inadmissible, comme détruisant la connexion des idées. Encore faudrait-il s'assurer que cette connexion des idées est celle qu'a perçue l'évangéliste. On pourrait trouver que l'enchaînement des pensées est rompu par l'assertion que rien ne prépare : *In ipso vita erat*, et qui n'introduit pas naturellement la proposition suivante : *Et vita erat lux hominum*. L'emploi de l'anacoluthe n'est pas rare en saint Jean. Si nous traduisons : « Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait ; en ce qui fut fait (c'est-à-dire dans le monde) fut la vie, et la vie était la lumière des hommes », la leçon des anciens Pères ne paraît pas déjà si absurde. Mais comme la vie et la lumière se trouvent désigner plutôt le Verbe incarné, les belles choses qu'on nous dit sur l'institution de l'ordre surnaturel au commencement du monde ne viennent plus à propos.

Un peu plus loin, à seule fin d'autoriser une autre doctrine théologique, on écarte l'assertion de fait, beaucoup plus naturelle et mieux d'accord avec

le contexte : « La vraie lumière qui éclaire tout homme, *venait* dans le monde, etc. » En commentant un autre passage du prologue : « Qui ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu », on oublie de dire que Tertullien et saint Irénée, probablement aussi saint Justin, lisaient le verbe au singulier et appliquaient ce passage au Sauveur lui-même. Encore dans le prologue, le « Monogène Dieu », du manuscrit Vatican, se produit à côté de l'*unigenitus Filius*, sans qu'un avis soit émis sur cette variante : le commentaire ne parle que du Fils unique. Il n'y a pas, à proprement parler, de discussion sur le verset de l'ange, dans l'histoire du paralytique de Béthesda : on nous dit que ce verset est requis pour la clarté du discours, et l'on n'explique pas comment ce verset indispensable a pu être omis dans un grand nombre de manuscrits.

Le problème critique auquel donne lieu la section de la Femme adultère n'est pas nettement circonscrit : on nous signale bien les manuscrits qui ont cette péricope et les manuscrits qui ne l'ont pas, les Pères qui l'ignorent et ceux qui l'ont connue ; mais on ne montre pas comment il appert, de l'ensemble des témoignages, qu'elle a manqué très longtemps dans la tradition grecque du texte johannique, et qu'elle a manqué aussi d'abord à la tradition latine, à l'ancienne Vulgate, comme aux plus anciennes

versions orientales. On affirme qu'il est plus facile d'expliquer l'omission que l'addition, et l'on parle, après saint Augustin, de ces maris faibles dans la foi, ou ennemis de l'orthodoxie, qui ont retranché ce morceau de l'Évangile, pour que leurs femmes n'y trouvent pas un encouragement au désordre : comme s'il y avait là autre chose qu'une hypothèse assez naïve pour expliquer après coup un fait traditionnel dont on ne voyait pas la véritable signification.

Une autre hypothèse, plus savante, sinon plus solide, que le P. Knabenbauer s'est abstenu de citer, se fonde sur le lectionnaire grec, où la lecture évangélique comprise dans la liturgie de la Pentecôte est formée par la dernière partie du chapitre VII, à laquelle s'adjoint le verset 12 du chapitre VIII, la section de l'Adultère se lisant dans l'office des pécheresses sanctifiées : on suppose que l'omission, pratiquée en vue de l'usage liturgique, se serait perpétuée dans les manuscrits[1]. Mais cette conjecture se retourne contre la thèse qu'elle veut appuyer : il faudrait admettre, sans preuve et contre toute vraisemblance, que le lectionnaire d'Antioche et de Constantinople remonte à la plus haute antiquité, qu'il a influencé toute la tradition, même la tradition latine, qu'il est également ancien dans toutes

1. Cette hypothèse, née en Angleterre, a été combinée avec la précédente par l'abbé P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, Partie pratique*, I, iv.

ses parties, et que la distraction de quelques copistes a suffi pour compromettre, au degré que nous voyons, la conservation d'un morceau considérable de l'Évangile ; tandis que la leçon grecque de la Pentecôte a été visiblement constituée sur un texte qui ne contenait pas la section deutérocanonique, et de là vient que le verset 12 du chapitre VIII y suit la fin du chapitre VII ; l'histoire de l'Adultère est employée dans l'office des saints, parce que cette partie du lectionnaire est moins ancienne que l'office du temps.

Le P. Knabenbauer essaie, après beaucoup d'autres, de trouver quelque point d'attache entre la péricope et son contexte. Mais il est aisé de voir que le discours qui la suit rejoint immédiatement les controverses du chapitre VII : le Sauveur y répond indirectement à toutes les objections qui ont été faites contre sa dignité messianique, aussi bien à ce qui s'est dit dans le sanhédrin qu'à ce qu'on a murmuré auprès de lui. L'incident de la femme coupable brise violemment cette perspective, moins par ses données chronologiques que par son objet même et par sa seule présence. Si la suture du commencement[1] empêche l'intercalation d'être trop sensible, l'hiatus à la fin n'en est que plus remarquable. Les pharisiens qui avaient amené la femme ont disparu ; Jésus est resté seul, la femme elle-

1. Jean, vii. 53.

même étant partie aussi ; et le Sauveur adresse une déclaration solennelle on ne sait à qui[1] ; mais les pharisiens se trouvent encore là pour y répondre[2]. Dans un temps où la critique n'avait pas encore trop excité la défiance des théologiens, on n'hésitait pas à reconnaître que Jésus parle à son auditoire du chapitre VII, et que la péricope de l'Adultère est comme non avenue dans la suite du chapitre VIII[3].

Notre prudent commentateur a soin d'observer que le décret du concile de Trente sur les Écritures garantit la canonicité de ce morceau, mais non son origine johannique. Il note aussi que, selon beaucoup de critiques modernes, ce récit serait de tradition apostolique et aurait appartenu au fond primitif de la Synopse. Quelques-uns même indiquent la place qui devrait lui revenir, dans les trois premiers Évangiles, parmi les faits hiérosolymitains qui précèdent la passion[4]. Si l'on s'est d'abord fait scrupule de le garder dans les Évangiles ecclésiastiques, c'est sans doute que l'on y trouvait quelque chose de choquant pour le sens chrétien ; non que l'on ait eu l'idée mesquine dont parle saint Augustin, mais parce que la seule rencontre du Sauveur avec

1. Jean, viii, 12.
2. Jean, viii, 13.
3. Maldonat écrit : « Ego eodem die atque eodem loco in eademque concione hæc (Jean, viii, 12-20) et quæ septimo capite commemorantur, a Christo dicta fuisse arbitror. »
4. La lire après Marc, xii, 17.

une femme adultère, et son attitude indulgente paraissaient de nature à compromettre son prestige devant les non-croyants, Juifs et païens, et même aux yeux des fidèles. L'auteur du quatrième Évangile ne rapporte aucun fait qui n'ait rapport à l'enseignement qu'il veut inculquer, et rien ne l'invitait à s'approprier celui-ci de préférence aux autres épisodes hiérosolymitains de la tradition synoptique. Mais les anciens Évangiles non canoniques avaient pu le retenir : Eusèbe l'atteste pour l'Évangile des Hébreux ; on le conjecture avec quelque probabilité pour l'Évangile de Pierre. Ces écrits non canoniques, mais lus dans certaines parties, on pourrait dire sur certaines frontières de l'Église, et des traditionnistes comme Papias ont pu aider le vrai sens chrétien à maintenir une page, authentique entre toutes, de l'Évangile du Christ, en l'annexant tant bien que mal aux textes officiels. Le P. Knabenbauer n'aurait pas fait acte de témérité en disant plus clairement que la négation de l'authenticité johannique, si elle s'imposait définitivement à une exégèse clairvoyante et sincère, laisserait au fragment contesté toute son autorité divine de texte inspiré, avec sa valeur historique.

Au chapitre XVIII, pour le récit de l'interrogatoire de Jésus et du reniement de Pierre, nous voyons citer la version syriaque des Évangiles récemment découverte au Sinaï. Dans cette version, les faits se

déroulent comme il suit : XVIII, 12. « Et la cohorte, et le chiliarque, et les officiers des Juifs lièrent Jésus, 13, et ils l'amenèrent premièrement chez Hanan, le beau-père de Caïphe, qui était le grand-prêtre de cette année-là. 24. Hanan donc l'envoya lié à Caïphe le grand-prêtre. 14. Et Caïphe était celui qui avait donné aux Juifs le conseil, qu'un seul homme devait mourir pour le peuple. 15. Et Simon Pierre [suivait Jésus [1]] avec un des disciples, qui était connu du grand-prêtre ; c'est pourquoi (ce disciple) entra avec Jésus dans le palais. 19. Alors le grand-prêtre interrogea Jésus au sujet de ses disciples et de sa doctrine. » Suit la réponse de Jésus et le soufflet de l'officier [2] ; puis vient le récit du triple reniement, sans interruption : 16. « Or Pierre se tenait dehors près de la porte. Et le disciple qui était connu du grand-prêtre sortit et parla au *portier*, et il fit entrer *Simon*. 17. Et *quand* la servante *du* portier *le vit*, elle lui dit : N'es-tu pas aussi des disciples de cet homme ? Il *lui* dit : Je n'en suis pas. 18. Et il y avait là les serviteurs et les officiers, et ils s'étaient fait un brasier dans la cour, pour se chauffer, parce qu'il faisait froid, et Simon aussi était avec eux et se chauffait. 25. Alors quelqu'un lui dit : Toi aussi n'es-tu pas de ses disciples ? »

1. Une ligne du texte paraît avoir été omise accidentellement en cet endroit de la version.

2. Jean, xviii, 20-23.

La narration s'achève comme dans le texte reçu.

Qu'a pensé de cet arrangement le P. Knabenbauer? Il ne nous le dit pas. L'idée ne semble pas même lui être venue qu'on pourrait le regarder comme primitif. Il est tout occupé à combattre les interprètes catholiques qui, à bonne intention, soutiennent que l'interrogatoire s'est passé devant Caïphe, et il ne s'inquiète pas de ce que saint Cyrille d'Alexandrie lisait le verset 24 de notre texte après le verset 13, comme la version syriaque. La discussion des deux combinaisons, qu'elle ait dû tourner ou non à l'avantage du texte vulgaire, n'aurait pas laissé d'être instructive.

Tout s'enchaîne naturellement dans la version sinaïtique : la troupe qui vient d'arrêter Jésus se rend d'abord chez Hanan, qui est grand-prêtre, ici comme dans Luc[1], mais non pas en exercice ; et c'est pourquoi Hanan ne retient pas Jésus, mais l'envoie tout lié, comme on le lui avait amené, à son gendre Caïphe, « le grand-prêtre de cette année-là », celui qui avait donné, en séance du sanhédrin, le conseil de faire mourir Jésus, pour prévenir les soupçons et l'intervention des Romains ; Pierre et un autre disciple suivaient Jésus ; cet autre disciple, connu du grand-prêtre, entre sans difficulté chez Caïphe ; l'interrogatoire commence, et l'on peut croire que le disciple y assiste, avec les officiers du

1. Luc, III, 1.

grand-prêtre ; cependant Pierre était resté dehors ; le disciple s'occupe de lui après que l'interrogatoire est terminé, ou pendant qu'il se termine ; mais Simon n'est introduit que dans la cour où attendaient les satellites qui avaient pris Jésus ; ils avaient eu déjà le temps d'allumer un brasier, et ils se chauffaient ; les trois reniements de Pierre se produisent coup sur coup, et chez Caïphe, comme dans les Synoptiques.

Tout, au contraire, est confusion dans le texte commun et dans les explications qu'en donnent les interprètes, les critiques aussi bien que les apologistes. On y trouve d'abord de grands détails sur Caïphe, dont on ne voit pas le motif, puisque ce personnage ne joue plus aucun rôle. Le disciple entre avec Jésus, mais il sort tout de suite pour introduire Pierre, et l'on se demande ce que signifie cette entrée inutile, avec cette sortie rapide, comme si le disciple n'aurait pas pu tout aussi bien faire entrer Pierre dans la cour en même temps qu'il y entrait lui-même ; sa conduite se comprend s'il a suivi Jésus jusque dans la salle où on l'interroge, et s'il ne revient qu'au bout d'un certain temps ; il a ainsi une autre raison d'être que de fournir à Pierre l'occasion de son triple reniement. Si Pierre est entré dans la cour aussitôt après l'arrivée de Jésus chez Hanan, on ne s'explique pas comment les satellites ont déjà un brasier tout allumé, autour

duquel ils se chauffent tranquillement. Le grand-prêtre qui interroge le Sauveur ne peut être que Caïphe, puisque c'est lui seul que l'on peut désigner par ce titre ; Hanan est un grand-prêtre, mais, dans la pensée de l'évangéliste, comme dans la vérité de l'histoire, Caïphe seul est *le* grand-prêtre ; d'après le contexte, *le* grand-prêtre serait Hanan, ce qui n'empêche pas le même Hanan d'envoyer Jésus à Caïphe *le* grand prêtre. Pierre, qui se chauffait chez Hanan, se chauffe encore chez Caïphe, devant le même brasier et dans la même compagnie ; et si l'on veut que l'évangéliste, ayant conduit Jésus chez Caïphe, revienne à Pierre chez Hanan, il aura contredit de la façon la plus flagrante les Synoptiques, qui mettent les satellites, le brasier et le triple reniement, chez *le* grand-prêtre, c'est-à-dire chez Caïphe[1]. Une autre contradiction moins évidente, mais non moins importante, existera par rapport à la scène du jugement, qui se trouvera, dans le quatrième Évangile, avoir lieu chez Hanan, tandis que, selon les Synoptiques et la vraisemblance de l'histoire, elle a eu lieu chez Caïphe. L'objet de l'interrogatoire, dit-on, n'est pas le même en saint Jean que dans les Synoptiques. Mais l'interrogatoire de Jésus par Pilate ne diffère-t-il pas autant, dans

1. Il est vrai qu'on a trouvé moyen de loger Hanan et Caïphe dans la même maison, malgé le texte (Jean, xviii, 24) : « Et *misit* eum Annas ligatum *ad* Caïpham pontificem. »

le quatrième Évangile, de ce qu'il est dans les trois premiers ?

On objectera aussi que l'arrangement de la version sinaïtique peut résulter d'une combinaison artificielle qui a eu pour but de remédier au désordre apparent du texte traditionnel. Mais rien n'accuse l'arbitraire ni la retouche dans la version syriaque ; et le désordre du texte commun n'est pas seulement apparent. Il atteint le fond du récit. Une preuve matérielle de la transposition qui s'y est opérée subsiste dans la répétition de la formule : « Et Pierre était là, et il se chauffait. » Appelons-en sans crainte à tous ceux qui font métier de critique et qui connaissent les procédés littéraires familiers à l'auteur du quatrième Évangile : c'est l'intercalation de l'interrogatoire au milieu du reniement qui a nécessité la répétition de cette formule ; et ce n'est pas l'auteur qui a ainsi enchevêtré à plaisir les deux petits tableaux qu'il avait soigneusement préparés pour se faire pendant. Quant à savoir si Caïphe avait un portier ou une portière, c'est un point qu'il convient de laisser à l'examen des interprètes, l'autorité de la version sinaïtique ne suffisant pas sans doute pour trancher ce grave problème ; il pourrait y avoir là une erreur de lecture et de traduction [1]. La façon dont s'est produit le désordre qui

1. Peut-être une retouche, sous l'influence de Marc, xiv, 54, 66.

règne dans le texte ordinaire mériterait plus d'attention : à première vue, l'hypothèse d'une confusion accidentelle dans la transcription du texte, à une époque très rapprochée des origines, paraît la plus vraisemblable.

III

La comparaison des discours johanniques avec ceux des premiers Evangiles accuse deux enseignements très différents de forme, différents aussi pour le fond, sans être opposés, bien que l'on y constate, et pour la forme et pour le fond, des rapports très particuliers. Conformément à sa méthode, le P. Knabenbauer n'envisage la question qu'au point de vue polémique ; il ne regarde pas les faits pour les apprécier, mais ce qu'en ont dit les rationalistes, pour le réfuter. Il conçoit donc et présente comme trois objections contre l'authenticité apostolique du quatrième Évangile ce qu'ont remarqué les critiques touchant la forme allégorique et savante des discours, la polémique de l'auteur contre les Juifs, et l'impossibilité d'admettre que de tels discours aient pu se conserver exactement dans la mémoire d'un homme pendant trois quarts de siècle.

Pour écarter la première objection, celle qui

concerne la forme, on dit que le fond de l'enseignement est le même dans saint Jean que dans les Synoptiques, et l'on ajoute que Jésus, parlant aux doctes, a dû tenir un autre langage qu'en s'adressant aux pêcheurs de Galilée. Nous avons déjà vu que cette explication tombe à côté du sujet, vu que le Christ johannique parle la même langue, la langue de l'allégorie mystique, à Nicodème et à la Samaritaine, aux Juifs de Galilée et à ceux de Jérusalem, aux pharisiens de la capitale et à ses propres disciples.

Pour résoudre la seconde objection, l'on observe que toute la controverse du quatrième Évangile se comprend fort bien à l'époque et dans la situation de Notre-Seigneur, et que saint Jean n'a fait que retenir les discours de Jésus pour les utiliser contre les Juifs de son temps. Comment cette adaptation a pu se faire sans modifier en quoi que ce soit la signification et la physionomie historiques des discours du Sauveur, on ne nous l'apprend pas; et pourtant le seul choix entre les données de l'histoire, en vue d'un but déterminé, constitue déjà une interprétation de ces données qui s'ajoute à leur sens primitif; or saint Jean ne s'est pas borné à choisir.

L'on concède, en effet, à propos de la troisième difficulté, que, le style étant le même dans les discours du quatrième Évangile et dans la première Épître, saint Jean, qui a nécessairement abrégé les

instructions du Sauveur, les a exprimées à sa manière (*sermones ac sententias proprio modo expressisse*), et que la relation des discours dans les Synoptiques n'est pas non plus littérale; les détails de conversation que l'évangéliste a retenus prouvent qu'il avait très bonne mémoire ; à quoi il faut ajouter une assistance particulière du Saint-Esprit (*adde quoque peculiarem Spiritus Sancti opem*).

Cette dernière explication, qui n'est pas d'ordre historique, n'aurait-elle pas dû être séparée des autres? L'inspiration des Écritures ne doit pas être l'ultime ressource des apologistes en détresse ; c'est une réalité transcendante, qui défie toute critique, mais qui n'est la clef d'aucune des difficultés que présente l'interprétation historique des Livres Saints.

Quant au fond même de la troisième objection, il n'est pas non plus touché dans le rapport qu'on établit entre les Synoptiques et saint Jean. La question n'est pas de savoir si les discours évangéliques, quels qu'ils soient, ne peuvent être qu'une relation très abrégée des discours qui ont été réellement tenus par le Sauveur ; mais si les discours johanniques reproduisent fidèlement, avec leur couleur originale, comme les discours synoptiques, les traits essentiels des instructions données par Jésus. On nous l'assure, et l'on accorde en même temps que saint Jean traduit en son propre langage les discours du Christ.

Qu'appelle-t-on langage johannique? Si c'est l'emploi constant des mots : *vie*, *résurrection*, *lumière*, *ténèbres*, *chair*, *esprit*, *monde*, *jugement*, et autres semblables, qui constituent le vocabulaire spécial du quatrième Évangile, ces mots-là ne vont pas tout seuls, ils portent avec eux leur sens, leur acception johannique. Les mots grecs des Synoptiques se substituent aux mots araméens pour exprimer la pensée du Sauveur. Mais les mots johanniques ne font-ils qu'exprimer cette pensée et ne vont-ils pas jusqu'à la traduire?

Ainsi les trois difficultés qu'on signale rentrent l'une dans l'autre, et les trois réponses ne font pas connaître le véritable caractère du quatrième Évangile. Si l'intelligence de la Bible doit passer, dans un commentaire, avant la réfutation du rationalisme, le P. Knabenbauer, avec toute la rigueur de sa logique, a négligé le principal pour l'accessoire. La question de l'Évangile johannique demeure intacte, nonobstant ce qu'il a pu écrire touchant la personne de l'auteur, et contre les hypothèses que les exégètes rationalistes ont proposées depuis un siècle à ce sujet.

Nous n'avons pas à traiter ici cette question essentielle, que la sincérité de notre compte rendu nous a forcé d'indiquer. Il suffit de noter en quelques mots ce qui paraît être l'état réel des choses et l'esprit de la tradition chrétienne. Un

principe domine le quatrième Évangile et l'exégèse des anciens Pères, c'est à savoir que les actes et les discours du Sauveur ont une signification plus profonde que celle qui résulte du fait matériel et de la lettre de l'enseignement ; le fait n'est pas seulement une réalité, c'est un symbole ; le discours n'est pas une simple instruction, c'est une instruction multiple, dont le sens extérieur et sensible, vrai en lui-même, recèle un sens intime et spirituel, plus vrai encore, s'il est possible, et, en tout cas, d'une vérité plus haute que le premier. La situation de Jean à l'égard de ce que nous pouvons appeler la tradition historique de l'Évangile est des plus faciles à déterminer : il considère les sentences et paraboles, les miracles et les actions de Jésus comme prégnants de vérité divine, et il perçoit selon certaines catégories de doctrine mystique les profondeurs de cet enseignement transcendant.

C'est, disent les critiques rationalistes, le principe même de la gnose; et il est certain que les gnostiques en ont singulièrement abusé. Mais autant il est évident, pour qui sait lire, que l'auteur du quatrième Évangile s'en est servi, autant il est aisé, pour un esprit non prévenu, de constater que son interprétation mystique est toujours l'Évangile de Jésus, mais l'Évangile vécu, pour ainsi dire, une seconde fois, dans la pensée, dans l'expérience religieuse d'une âme privilégiée, qui est comme la conscience

de l'Église chrétienne. Son Christ est le Maître éternel qui a parlé en Judée, qui parle encore par son évangéliste, qui envoie son Esprit pour que sa parole ne tombe jamais en lettre morte, pour qu'elle demeure vivante et féconde. L'auteur avait la perception nette de la différence qui existe entre l'enseignement de Jésus dans les Synoptiques et dans son livre, et l'on peut dire qu'il a voulu cette différence, qu'il l'a faite, assuré qu'il était, par l'Esprit, de ne point altérer en cela, mais d'éclairer, de rendre plus pénétrante la vérité dont il avait reçu le dépôt traditionnel. Que l'on médite les paroles du Christ johannique touchant la mission du Paraclet[1], et l'on en saura plus long que tous les critiques sur le véritable caractère du quatrième Évangile, ses sources et la méthode qui en a gouverné la composition.

Le rationalisme protestant a réduit l'enseignement de l'Évangile johannique à une simplicité effrayante, et il en juge quelquefois avec une certaine étroitesse d'esprit. Il lui faut, dans un discours, une seule idée logiquement développée, en dehors de laquelle rien ne doit exister. Cette idée se retrouvera telle quelle dans l'Évangile synoptique, ou elle ne s'y

1. Jean, xiv, 25-26; xvi, 12-15. Cette action de l'Esprit a été, par rapport à l'Évangile même, quelque chose d'autrement réel et efficace que le petit supplément de mémoire octroyé à un homme déjà merveilleusement doué, dont on nous a parlé plus haut.

retrouvera pas ; si elle s'y retrouve, c'est un emprunt ; si elle ne s'y retrouve pas, elle est condamnée, c'est de la gnose et non de l'Évangile. Nous aurions tout à perdre et rien à gagner en suivant dans cette voie l'exégèse non catholique. N'est-ce pas pourtant ce que nous faisons volontiers, sans nous en apercevoir, quand nous supposons, de notre côté, que les discours johanniques n'ont pas un sens complexe, et que le sens unique du texte doit être, à la fois et identiquement, celui que le Sauveur a exprimé devant les Juifs et celui que la théologie traditionnelle ou même une seule école théologique y a rattaché ?

La doctrine de saint Jean n'est pas abstraite ni systématique : elle est symbolique et mystique. Quand le P. Knabenbauer y reconnaît, à première vue, toute la théologie de la Trinité, toute la christologie, et aussi la théorie moliniste de la grâce, il systématise, lui aussi, l'Évangile, et il en rétrécit le sens primitif et historique, tout en en développant l'interprétation dogmatique avec le secours de la tradition. S'il s'agit, par exemple, du discours sur le pain de vie, dans le chapitre VI, tel commentateur protestant, plus ou moins orthodoxe, trouvera que le pain de vie est la parole de Dieu, et il invoquera la déclaration : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie », pour soutenir que le Sauveur n'a pas pu enseigner autre chose dans ce chapitre

que le salut par la foi. Tel autre y voit l'eucharistie ; mais il en conclut que le discours est une pure fiction de l'évangéliste. D'après le P. Knabenbauer, il est question de la foi jusqu'au verset 47, et de l'eucharistie à partir du verset 48 : qu'il en résulte une équivoque et de la confusion dans le discours, il ne le voit pas, et lui-même en fait l'aveu. Il n'a vu que la rigueur de ses syllogismes, qui sont très concluants, et il ne s'est pas demandé si les deux idées qu'il découvre successivement dans le texte évangélique n'ont pas pu être associées, depuis le commencement jusqu'à la fin, sous une raison commune, dans la pensée de l'auteur.

La multiplication des pains, conçue comme le symbole de la nourriture spirituelle du croyant, introduit le discours sur le pain de vie, c'est-à-dire une instruction qui dispensera plus loin l'évangéliste de raconter l'institution eucharistique, parce qu'il aura été suffisamment parlé du mystère, et que le symbole, au point de vue johannique, n'était guère moins significatif que la réalité. Le chapitre VI est la leçon de l'eucharistie, comme le chapitre III (1-24) est la leçon du baptême : dans un cas comme dans l'autre, l'idée fondamentale de l'Évangile, à savoir la régénération spirituelle des hommes par la communion au Verbe incarné, se développe en explication du mystère chrétien. Quand on ne veut pas voir que les termes usuels de la théologie johan-

nique : *esprit*, *vie*, *lumière*, *résurrection*, sont plus compréhensifs que dans le vocabulaire scolastique, on ne cherche pas à les entendre dans leur sens original, et on mutile ce sens pour en sauver l'équilibre.

La chair et le sang de Jésus ont été donnés sur la croix pour la vie du monde, pour garantir aux hommes le bienfait de la vie éternelle et la résurrection glorieuse ; ils ne cessent pas d'être donnés à même fin dans l'eucharistie, pour entretenir dans les âmes, par une communion réelle et spirituelle à Jésus glorifié, la vie divine, principe et gage de l'immortalité; la mort du Sauveur est l'expression suprême du don, relativement à Jésus qui l'offre; la communion eucharistique en est l'accomplissement et le gage, relativement aux hommes qui le reçoivent ; la foi est le moyen par lequel on se l'approprie; mais tout cela tient dans la notion de la vie et dans le symbole du pain vivant; de même que la foi suppose et n'exclut pas l'idée de la mort salutaire, elle suppose pareillement et n'exclut pas la réalité de la communion à Jésus dans l'eucharistie; et réciproquement, l'idée de la communion eucharistique, éveillée par le symbole du pain de vie, comprend en elle-même l'idée de la mort salutaire et de la foi indispensable.

Considéré dans son rapport avec l'histoire, le chapitre VI de saint Jean présente, comme en un

tableau raccourci, les résultats du ministère galiléen et la cause fondamentale de son insuccès ; il résume et interprète des faits et des discussions dont les premiers Évangiles fournissent le détail.

Cette correspondance intime avec la tradition synoptique semble avoir échappé au P. Knabenbauer. Le docte commentateur ne connaît que l'hypothèse rationaliste touchant la composition artificielle de l'Évangile d'après les données des Synoptiques. Mais cette hypothèse et le fait que nous signalons sont deux choses parfaitement distinctes. L'hypothèse elle-même est artificielle, le fait est réel ; l'hypothèse nous importe peu, et nous pourrions l'ignorer sans grand dommage, vu la facilité d'en trouver une meilleure ; le fait, au contraire, nous importe beaucoup, parce qu'il est quelque chose de l'Évangile même, qui nous appartient. C'est ce fait qu'il convient d'étudier, si nous voulons achever enfin notre toile de Pénélope, la conciliation du quatrième Évangile avec les trois premiers. Ce temps n'est pas sans doute très proche, puisque nous savons encore expliquer les paroles de Pierre : « Seigneur, à qui irions-nous ? etc. [1] », sans paraître même soupçonner que cette déclaration pourrait être l'équivalent johannique de la profession de foi du chef des apôtres dans les Synoptiques [2].

1. Jean, vi, 68-69.
2. Marc, viii, 29 ; Matth. xvi, 16 ; Luc, ix, 20.

IV

Faits et discours se tiennent dans l'œuvre de saint Jean. Bien chétive est la critique qui conteste toute base traditionnelle aux discours, et qui en retient une pour le cadre historique et pour les récits. La doctrine entre dans les récits, et les récits dans la doctrine ; l'histoire n'est pas construite indépendamment de l'enseignement, et l'enseignement n'est pas conçu indépendamment de l'histoire. Bien peu traditionnelle aussi est l'exégèse qui, voyant certains rationalistes tourner en allégories abstraites les récits johanniques, s'enferme dans la lettre et le fait matériel, comme si l'évangéliste lui-même n'avait pas eu d'autre objet en vue, et qu'une forte dose de sens spirituel n'entrât pas dans le sens littéral. On rapporte seulement de loin en loin, et comme à la dérobée, certaines explications mystiques des Pères ; on reconnaît çà et là, dans un détail presque insignifiant, une pointe d'allégorie ; mais on ne veut pas de symbolisme pour l'ensemble ; pour ne pas donner dans le travers d'une fausse critique, on néglige de voir tout un côté de l'Évangile.

Et pourtant, si aucun récit n'est à prendre pour une allégorie pure, une fiction de l'évangéliste, la représentation d'une vérité abstraite par le moyen

d'une histoire inventée, il n'en est pas moins vrai que tous les récits, sans exception, du quatrième Évangile, ont un caractère symbolique ; ils ont, dans la pensée de l'auteur, une valeur significative ; ils sont comme les illustrations de la doctrine, et ils la contiennent, en quelque façon, avant qu'elle soit expliquée dans les discours, ou même sans qu'elle soit autrement développée. Ce fait, objectivement et traditionnellement certain, paraît aujourd'hui si peu compris qu'un commentaire complet serait nécessaire pour le démontrer. Nous devons nous borner à quelques exemples plus particulièrement instructifs.

Lorsque Jésus se dispose à guérir l'aveugle-né, il prononce ces paroles : « Étant dans le monde, je suis la lumière du monde[1]. » Et à l'appui de son dire, par le moyen d'un mortier fait avec sa propre salive, et par l'eau de Siloé, il donne la vue à cet homme. Admirons les commentateurs qui trouvent le discours proportionné au geste, s'il n'est question que d'ouvrir les deux yeux d'un infirme. L'affirmation solennelle du Sauveur n'aurait pas le moindre sens, et tomberait presque du sublime au ridicule, si l'acte ne signifiait pas la même chose que la parole. L'un n'est pas fait précisément pour prouver l'autre, comme si le miracle devait, comme tel, prouver la vérité de ce que dit Jésus ; mais l'un est fait pour

1. Jean, ix, 5.

continuer, en quelque façon, l'autre, et signifier la même chose dans une réalité qui est en même temps un symbole. Les paroles : « Je suis la résurrection et la vie[1] », sont parfaitement déplacées dans l'histoire de Lazare, si le miracle ne signifie pas la même chose que cette déclaration ; et l'on introduira dans l'Évangile un mécanisme insupportable, si l'on suppose que le miracle n'est qu'un argument matériel à l'appui de la parole. Paroles et miracles ne font qu'un seul enseignement.

Ce principe une fois établi, on ne peut blâmer les exégètes qui, après les Pères, trouvent une signification aux principaux détails et circonstances que l'évangéliste a voulu marquer. Il y a chance pour que son choix ait été déterminé par une intention : le tout est de la reconnaître et de se régler soigneusement sur les indications que le texte même peut fournir. On a plaisir à trouver dans Maldonat, ou dans cet affreux janséniste de Sacy, les admirables considérations des Pères dont le P. Knabenbauer ne nous apporte que de rares débris, à titre de supplément et presque de curiosité. Maldonat loue saint Cyrille pour avoir dit que Jésus, s'échappant miraculeusement du temple, où on a voulu le lapider, guérit en passant l'aveugle-né, afin de montrer que l'Évangile, rejeté par les Juifs, irait aux Gentils, qui étaient, par rapport à la révélation, comme des

1. Jean, xi, 25.

aveugles de naissance. Et l'opinion de saint Cyrille n'est pas déjà si extravagante, puisque Jésus lui-même dit, après le miracle : « C'est pour un jugement que je suis venu dans le monde, pour que les non-voyants voient et que les voyants deviennent aveugles. »

Saint Irénée, qui a toujours le droit d'être écouté en matière de tradition johannique, pense que le mortier fait avec la salive de Jésus rappelle la création de l'homme, et Maldonat approuve encore ce rapprochement, qui vient très à propos si la guérison de l'aveugle figure la régénération spirituelle de l'humanité. Saint Augustin a pensé à l'incarnation, « où la sagesse éternelle s'est mêlée, pour le dire ainsi, et unie si parfaitement avec la terre de notre nature, dans la personne du Fils de Dieu, pour guérir l'aveuglement de tous les hommes figurés par ce seul aveugle[1] » : explication qui se concilie aisément avec la précédente, puisqu'il s'agit toujours de nouvel homme et de nouvelle créature. En envoyant l'aveugle à la fontaine de Siloé, « le Fils de Dieu voulut encore, selon saint Cyrille, faire connaître... que ce n'était pas assez pour nous guérir qu'il se fût fait homme par son incarnation,... mais qu'il fallait que le saint baptême, rempli de la divine vertu de celui que le Père avait *envoyé*, et figuré

1. Le Maistre de Sacy, *Le saint Évangile de J.-C. selon saint Jean*.

par les eaux de cette piscine, dont le nom même exprimait sa *mission*, servît à nous appliquer les mérites de son incarnation et de sa mort, en nous lavant effectivement de tous nos péchés[1]. »

Le P. Knabenbauer admet une intention symbolique dans l'interprétation de Siloé. Mais conçoit-on seulement que l'évangéliste ait allégorisé ce trait sans allégoriser le reste, et s'il y a une allégorie pour *l'Envoyé* céleste qui *envoie* lui-même l'aveugle à la fontaine, comment n'y en aurait-il pas pour l'aveugle et pour la source ? La fontaine de Siloé n'est la fontaine de l'Envoyé divin que si elle figure l'eau du baptême, et si l'aveugle figure l'homme régénéré par « l'illumination baptismale ».

Que les théologiens d'aujourd'hui, avant de sourire dédaigneusement à ces subtilités, veuillent bien prendre la peine de considérer qu'elles n'appartiennent pas seulement à la substance de la tradition patristique, mais encore à celle de la tradition apostolique, et que l'exégèse de saint Paul en est remplie. Ces apparentes fantaisies de l'imagination croyante ont plus efficacement contribué à l'édification du christianisme que les syllogismes les plus exacts ; et il serait peut-être temps de s'en apercevoir.

Un fait d'un autre ordre, qui est visiblement rapporté pour le sens que le narrateur y attache, est

1. Le Maistre de Sacy, *op. cit.*

l'incident du coup de lance, dans la passion. Jésus a rendu l'esprit : le soldat vient lui percer le flanc, et aussitôt il en jaillit de l'eau et du sang. « Celui qui l'a vu en rend témoignage[1]. » Pourquoi donc cette attestation solennelle ? Le P. Knabenbauer ne nous l'explique pas. Il observe que l'auteur a voulu relever l'authenticité de son dire, et il reconnaît aussi que, d'après « l'opinion commune[2] », le fait doit avoir une signification plus haute, par rapport au baptême et à l'eucharistie ; de là vient que l'on représente l'Église comme naissant de cette blessure faite au côté du Sauveur.

Et donc ce n'est pas pour le fait en tant que fait, ni même en tant que miracle, que l'évangéliste relève l'importance de son témoignage, c'est à cause du sens qu'il attribue au fait ; ne pouvant développer ce symbolisme dans son récit, il s'y prend d'autre manière pour attirer l'attention du lecteur ; la précaution était suffisante pour quiconque se serait bien pénétré de ce que signifient l'eau dans le discours à Nicodème, et le sang dans le discours sur le pain de vie.

Comme s'il craignait de s'engager trop loin dans la voie du symbolisme, ou pour nous détourner de certaines idées qui pourraient nous venir, le P. Kna-

1. Jean, xix, 30, 34-35.

2. Elle est même expressément définie par le concile de Vienne, ce que le P. Knabenbauer n'a pas remarqué.

benbauer s'efforce d'établir, par voie démonstrative, qu'il n'y a pas allusion à ce trait dans le passage de la première Épître johannique où il est parlé du triple témoignage que rendent au Christ l'Esprit, l'eau et le sang. Puisqu'il est question de l'Esprit, nous dit-il, l'allusion se rapporte au baptême de Jésus, et le sang n'est pas celui qui est sorti par l'effet du coup de lance, mais celui que le Sauveur a versé avant d'expirer.

On peut répondre que le sang est bien plutôt celui dont saint Jean a parlé dans l'Évangile, et que le témoignage de l'eau se joignant à celui du sang, cette eau doit être celle qui est venue avec le sang, et non pas l'eau du Jourdain, d'autant que celle-ci ne rend au Christ aucun témoignage particulier. Mais, quand il s'agit des écrits johanniques, il ne faut pas se hâter de dire qu'un sens exclut un autre sens. Les trois témoins sont représentés matériellement dans le récit de la passion par le souffle que rend Jésus expirant, par l'eau et le sang qui sortent de son côté après le coup de lance[1] ; en même temps, c'est l'Esprit lui-même qui rend témoignage par celui qui a vu, et l'Esprit qui donne efficacité aux sacrements figurés par l'eau et le sang.

1. Il y a encore une allusion au coup de lance dans Jean, vii, 37-38, qu'on doit sans doute lire, avec beaucoup d'anciens témoins : « Si quis sitit, veniat ad me, et bibat qui credit in me. Sicut dicit Scriptura : Flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ. » La citation paraît devoir se rapporter à Jésus. Mais nous ne voulons pas discuter ce passage.

Les trois témoins réels sont donc l'Esprit-Saint, l'eau du baptême et le sang de l'eucharistie, l'Esprit agissant dans les deux sacrements, ce qui fait l'unité du témoignage. L'Épître se réfère directement à ces trois témoins et aux faits sensibles qui les figurent; ce qui ne l'empêche pas d'atteindre aussi le baptême de Jésus, qui marque la première action souveraine de l'Esprit dans l'eau, et sa mort, qui inaugure, par le moyen de l'eucharistie, l'action de l'Esprit dans le sang. L'unité se fait dans la pensée de l'écrivain sacré par l'accord permanent de ces termes : esprit et eau, esprit et sang, esprit, eau et sang, relativement au Christ et à ses élus. Le premier groupe est expliqué dans le témoignage de Jean-Baptiste et dans le discours à Nicodème ; le second dans le discours sur le pain de vie ; le troisième, c'est-à-dire les deux premiers réunis en un, est figuré dans la scène du Calvaire et formellement défini dans la première Épître : « C'est lui, Jésus-Christ, qui est venu par l'eau et par le sang ; non dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang; et c'est l'Esprit qui rend témoignage (ce témoignage a été rendu au Christ *venant par l'eau*, à l'occasion de son baptême, et au Christ *venant par le sang*, à l'occasion de sa mort ; mais il est actuel et durable dans l'eau baptismale et le sang eucharistique), parce que l'Esprit est la vérité. Car les témoins sont

trois : l'Esprit, l'eau et le sang, et les trois sont un [1]. »

Œuvre unique dans la Bible par l'originalité de sa conception générale, la profondeur de ses développements et l'intensité du sentiment mystique dont il est pénétré, le quatrième Évangile avait tout à craindre des critiques modernes qui ne pouvaient manquer de méconnaître son véritable caractère, en lui appliquant leur logique étroite de philosophes raisonneurs et d'historiens méticuleux. Saint Jean n'a été rien moins qu'un philosophe à système ou un historien curieux du fait matériel ; il est avant tout le témoin du Christ, et son témoignage est une partie de celui que l'Esprit de vérité rend au Verbe fait chair. La tradition chrétienne l'a mieux compris, à beaucoup d'égards, que la critique d'aujourd'hui. C'est pourquoi les commentateurs catholiques, sans perdre de vue les mouvements de l'exégèse rationaliste, feraient sagement d'entrer plus avant dans l'esprit des anciens Pères, qui est l'esprit du quatrième Évangile ; sinon ils s'exposent, eux aussi,

1. Voici comment ce passage est lu dans le traité *De rebaptismate* (contemporain de saint Cyprien et conservé parmi les œuvres de ce Père ; voir éd. Hartel, *Appendix*, 87) : « Hic est qui venit per aquam et sanguinem, Jesus Christus, non in aqua tantum, sed in aqua et sanguine. Et spiritus est qui testimonium perhibet, quia spiritus est veritas : quia tres testimonium perhibent, spiritus et aqua et sanguis. Et isti tres unum sunt. » Saint Cyprien a fait application de ce dernier membre de phrase à la Trinité (*De cath. Ecclesiæ unitate*, 6. Hartel, 215.)

à rapetisser dans leur exégèse la plus haute pensée religieuse qui ait été exprimée en langage humain. Grand est l'Évangile et grande la tradition qui le conserve. Gardons-nous de les enfermer dans le cadre étroit de notre propre doctrine ; élargissons plutôt notre esprit à leur mesure.

Le commentaire que nous venons d'étudier est un monument d'exégèse savante et traditionnelle. Si nous y avons noté quelque défaut au point de vue de la science et de la tradition, ce n'est pas pour en déprécier le mérite, qui est incontestable. Mais de tels travaux semblent parfois s'annoncer comme des archétypes absolus, des miroirs de critique orthodoxe. Ils n'ont pas ce privilège de perfection obligatoire, et nous avons dit pourquoi.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 1

I. LA CRITIQUE BIBLIQUE 97

II. L'HISTOIRE DU DOGME DE L'INSPIRATION 123

III. LA QUESTION BIBLIQUE ET L'INSPIRATION DES ÉCRITURES 139

IV. LES ONZE PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE. 170

V. OPINIONS CATHOLIQUES SUR L'ORIGINE DU PENTATEUQUE 194

VI. L'ESPÉRANCE MESSIANIQUE D'APRÈS ERNEST RENAN 260

VII. L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN 290

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU